

دراسات في التاريخ الاجتماعي لبلاد الشام

قراءات في السير والسير الذاتية



أبو عبدو البغل



تحرير: عصام نصار وسليم تماري



مؤسسة
الدراسات الفلسطينية



المملكة الأردنية الهاشمية
The Hashemite Kingdom of Jordan

دراسات في التاريخ
الاجتماعي لبلاد الشام

وزارة الثقافة

مكتبة الأسرة الأردنية / مهرجان القراءة للجميع

إسم الكتاب : الدراسات في التاريخ الاجتماعي لبلاد الشام

المؤلف : تحرير / عصام نصار - سليم تماري

الناشرون : وزارة الثقافة

شارع صبحي القطب ، المنقرع من شارع وصفي التل

هاتف : 5696218 / 5699054

فاكس : 5696598

ص.ب. 6140 - عمان - الأردن

Email : info@culture.gov.jo

الطباعة :  شركة مطبعة اوى / 4892686

❖ جميع الحقوق محفوظة للناسر : لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أي جزء منه أو تخزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأي شكل من الأشكال، دون إذن خطي مسبق من الناسر.

❖ All rights reserved. No part of this part of this book may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without the prior written permission of the publisher.

دراسات في التاريخ الاجتماعي لبلاد الشام قراءات في السّير والسّير الذاتية

تحرير

عصام نصّار و سليم تمّاري



مؤسسة الدراسات الفلسطينية
Institute for Palestine Studies



الجامعة الأردنية
The Hashemite University of Jordan

INSTITUTE FOR PALESTINE STUDIES

Anis Nsouli Street, Verdun

P.O.Box: 11-7164

Postal Code: 11072230

Beirut - Lebanon

Tel.: 804999, Fax: 814193

Tel. & Fax: 868387

E-mail: ipsbri@palestine-studies.org

<http://www.palestine-studies.org>

مؤسسة الدراسات الفلسطينية

مؤسسة عربية مستقلة تأسست عام ١٩٦٣ غايتها البحث العلمي حول مختلف جوانب القضية الفلسطينية والصراع العربي - الصهيوني . وليس للمؤسسة أي ارتباط حكومي أو تنظيمي ، وهي هيئة لا تتوخى الربح التجاري .
وتعبر دراسات المؤسسة عن آراء مؤلفيها ، وهي لا تعكس بالضرورة رأي المؤسسة أو وجهة نظرها .

شارع أنيس النصوري - متفرع من شارع فردان

ص. ب. : ٧١٦٤ - ١١

الرمز البريدي : ١١٠٧٢٢٣٠

بيروت - لبنان

هاتف : ٨٠٤٩٥٩ . فاكس : ٨١٤١٩٣

هاتف / فاكس : ٨٦٨٢٨٧

E-mail: ipsbri@palestine-studies.org

<http://www.palestine-studies.org>

**تصدر وزارة الثقافة الأردنية هذه الطبعة الخاصة بموافقة
مؤسسة الدراسات الفلسطينية**



HEINRICH
BÖLL
FOUNDATION

تم إنتاج هذا الكتاب (المطبوعة) بدعم مالي من مؤسسة هينرخ بل مكتب الشرق الأوسط. الآراء الواردة هنا تعبر عن رأي المؤلف (المؤلفين) وبالتالي لا تعكس بالضرورة وجهة نظر المؤسسة.

الہمدرد
الحی محمد وع نوفلے
(۱۹۴۴ - ۲۰۰۶)

**Dirāsāt fī al-tārīkh al-ijtimā'ī li-Bilād al-Shām: qirā'āt fī al-siyar
wa-al-siyar al-dhātīyah**

Tahrīr: 'Isām Naṣṣār wa-Salīm Tamārī

**Social History of Bilad al-Sham: Biographic and Auto-Biographic
Literature**

Edited by: Issam Nassar & Salim Tamari

المساهمون في الكتاب

- صقر أبو خـر: كاتب في جريدة «السفير» اللبنانية وسكرتير تحرير «مجلة الدراسات الفلسطينية».
- سـقـيف تـماري: أستاذ تاريخ بلاد الشام في جامعة جنوب البـنـوي في الولايات المتحدة الأميركية، ومتخصص بتاريخ دمشق في القرن الثامن عشر.
- سـلـيم تـماري: مدير مؤسسة الدراسات المقدسية في فلسطين، وأستاذ علم الاجتماع الحضري في جامعة بير زيت.
- طـرـيف الخالدي: أستاذ التاريخ الإسلامي في الجامعة الأميركية في بيروت.
- فـيـصل دراج: عمل في مركز الأبحاث الفلسطيني في بيروت، وفي المعهد العالي للفنون المسرحية في دمشق، وفي المعهد العربي للدراسات الاستراتيجية في دمشق أيضاً.
- روـشـيل بـيـفـيتس: أستاذة مساعدة في الدراسات العربية وعلم الإنسان في جامعة جورجيتاون في واشنطن.
- دوايت رينولدز: أستاذ في اللغة العربية والأدب العربي في دائرة الدراسات الدينية في جامعة كاليفورنيا بسانتا باربرا في الولايات المتحدة الأميركية.
- ماهر الشريف: أستاذ معين (ومعلق) منذ آذار/مارس ١٩٩٩ في قسم التاريخ وعلم الآثار في جامعة القدس، باحث وأستاذ مادة التاريخ الحديث والمعاصر في المعهد الفرنسي للشرق الأدنى حالياً.
- فواز طرابلسي: أستاذ التاريخ والعلوم السياسية في الجامعة الأميركية اللبنانية في بيروت.

- خيرية قاسمية:** أستاذة التاريخ الحديث والمعاصر في جامعة دمشق منذ سنة ١٩٧٢. عضو في لجنة كتابة تاريخ العرب في سورية، وعضو في اللجنة العلمية لمشروع كتاب المرجع في تاريخ الأمة العربية.
- وجيه كولراني:** أستاذ في التاريخ الحديث في الجامعة اللبنانية - قسم التاريخ، يهتم بالتاريخ للأفكار وتياراتها في العالمين العربي والإسلامي.
- لقمان مـخـو:** أستاذ مساعد في معهد علم المكتبات والمعلومات في جامعة إنديانا في الولايات المتحدة الأميركية.
- عصام نخـار:** باحث في مؤسسة الدراسات المقدسية في فلسطين، وأستاذ التاريخ في جامعة ولاية إلينوي في الولايات المتحدة الأميركية، والمحرر المشارك لـ *Jerusalem Quarterly*.
- منى نصولي:** المديرية المشاركة لمؤسسة الدراسات الفلسطينية في بيروت، ومديرة مركز المعلومات والتوثيق فيها.

المحتويات

١	مقدمة: فلسطين وبلاد الشام: السيرة والتاريخ الاجتماعي
	عصام نضار وسليم نماري
٩	ملاحظات تمهيدية
	طريف الخالدي
١٥	الفصل الأول: من ترجمة النفس إلى السيرة الذاتية: الأبعاد التاريخية والأدبية
	دوايت رينولدز
١٦	مجموعة النصوص
٢١	التراجم وتراجم النفس
٢٥	الانتقال إلى السيرة الذاتية
	الفصل الثاني: إشكالات الزمن التاريخي في قراءة المذكرات: مذكرات جمال الدين
٢٩	القاسمي ومشاهداته
	وجيه كوثراني
٢٩	الزمن التاريخي وإشكالاته
٣٥	جمال الدين القاسمي في مذكراته
٤١	كلمة عن كتاب «قاموس الصناعات الشامية»
٤٥	الفصل الثالث: المذكرات والسيرة الذاتية مصدراً لتاريخ فلسطين في القرن العشرين
	خيرية قاسمية
٥٣	أولاً: نموذج من الفئة الأولى (رجال السياسة)
٥٨	ثانياً: نموذج من الفئة الثانية (أصحاب القلم والعمل)
٦٠	ثالثاً: نموذج من الفئة الثالثة (الداعون إلى التضال المسلح فكرياً ومعارضة)
٦٢	قائمة بعناوين المذكرات والسيرة الذاتية موضع الدراسة

٦٧ الفصل الرابع : السيرة الذاتية والهوية في أوائل تاريخ دمشق الحديث

ستيف تماري

٦٧ مقدمة : استعمال التراجع لكتابة تاريخ أوائل العصر العربي الحديث

٧٠ دائرة الإسلام : إسماعيل العجلوني وقوة وعي العلماء

٧٤ الدائرة العثمانية : محمد خليل المرادي : مسلم ، دمشقي ، عثماني يقيناً

٧٨ دوائر الحياة : ابن كتان وأنماط الحياة الدمشقية

٨٣ استنتاجات

الفصل الخامس : سيرة سليمان بك المشغراوي : المحسوبة والطائفية في جبل

٨٧ لبنان

فواز طرابلسي

٩٠ الشبكة الماسونية

٩٥ شبكة المحسوبة

٩٥ الحزبية العائلية

٩٥ الملفف العائلي وخصومه

٩٧ «المزارع»

٩٧ زحلة

٩٩ الجنوب

٩٩ المختارة

١٠٠ العاصمة

١٠٠ وجها عملية الوساطة

١٠٢ الحرب وانتصار الطائفية

١٠٥ الفصل السادس : قراءة في مذكرات خليل السكاكيني ونجيب نصار

فصل دراج

١٠٦ (١) مذكرات السكاكيني والسير المتعلقة

١١٢ (٢) نجيب نصار : سيرة ذاتية فكرية

١١٩	(٣) المتحف الحديث في مجتمع تقليدي
١٢٥	الفصل السابع: المذكرات مصدراً للدراسة تاريخ الحركة الشيوعية في فلسطين ... ماهر الشريف
١٤١	الفصل الثامن: نقولا زيادة وفن السيرة الذاتية: أدب البوح والجرأة على الاعتراف صخر أبو فخر
١٤٢	نقولا زيادة من خلال سيرته
١٤٤	دمشق مدينة البدايات
١٤٥	الجرأة على البوح
١٤٦	ثلاث نساء
١٤٦	علاقته بالموت
١٤٧	الترحل في الأماكن والقمم
١٤٨	الكانن السياسي
١٥٠	الذاكرة العجبية
١٥٣	الفصل التاسع: الكتب التذكارية الفلسطينية والسيرة الذاتية الجماعية دوشيل ديبس
١٥٣	مقدمة
١٥٤	الكتب التذكارية الفلسطينية: ماهيتها ومؤلفوها
١٥٦	الذاكرة الجماعية والسيرة الذاتية
١٥٧	مصادر الحياة القروية: الكتب التذكارية والتاريخ الشفوي
١٥٩	التجربة الشخصية وتمثيلها للتجربة الجماعية
١٦٢	أسلوب السرد أو القص
١٦٧	القوائم
١٧١	خلاف مع الأفراد
١٧٣	خاتمة

١٨١	الفصل العاشر: الصور العائلية سير ذاتية تروي الحداثة المقدسية
	عصام نضار
١٨١	التصوير الفوتوغرافي والتاريخ والقدس
١٨٣	الكتابة التاريخية والتصوير الفوتوغرافي والحداثة المقدسية
١٨٨	التصوير الفوتوغرافي وإنتاج الصور المحلية
١٩٢	التواريخ الحميمة: الألبومات العائلية بما هي روايات
١٩٩	خاتمة
	الفصل الحادي عشر: ما بين الأعيان والأوباش: الرؤية الجوهرية في تاريخ القدس
٢٠١	الانتمائية
	سليم تماري
٢٠٤	مدينة الحثالة والأوباش
٢١١	أهازيج المجاعة
٢١٣	فوضى في الشارع
٢١٦	الحكم العسكري: مومس في البيت!
٢٢١	بداية التمرد والتوسلجيا العثمانية
٢٢٥	غياب الحميمة في الحيز العام الجديد
٢٣١	الفصل الثاني عشر: السير والسير الذاتية في بلاد الشام: ييلوغرافيا مختارة
	منى نصولي ولقمان مخو
٢٣١	(١) عام
٢٣٢	(٢) الأردن
٢٣٣	(٣) سورية
٢٣٥	(٤) فلسطين
٢٤٢	(٥) لبنان

مَقْدِمَةٌ

فِلَسْطِينُ وَبِلَادُ الشَّامِ: السَّيْرَةُ وَالتَّارِيخُ الاجْتِمَاعِي

عَصَامُ نَصَّارٌ وَ سَلِيمُ بَتْمَارِي

من الممكن القول إن العلاقة التكاملية بين فلسطين وبقية أنحاء ولايتي دمشق وبيروت توطدت بصورة ملحوظة في الفترة التي تلت الحملة المصرية التي قام بها والي مصر، محمد علي باشا، على بلاد الشام بقيادة ابنه إبراهيم باشا سنة ١٨٣١. في تلك الفترة كانت فلسطين منطقة معروفة اسماً وكياناً داخل الدولة العثمانية. على الرغم من عدم وجودها كوحدة إدارية مستقلة ضمن السلطنة. وكان هذا الكيان يشير إلى منطقة واسعة نسبياً تشمل سنجق (لاحقاً متصرفية) القدس الشريف وأقساماً من جنوب ولاية بيروت، بما في ذلك عكا وحيفا، إضافة إلى أجزاء كبرى من سنجق البلقاء المجاور. في العقدَيْن التاليين للحملة المصرية، شهدت هذه المنطقة بالتدريج تحولات كانت نتيجة توسيع سنجق القدس ليشمل مناطق أكبر من فلسطين حصلت على درجة أكبر من الاستقلالية الذاتية عن ولايتي الشام وبيروت. وبعيد توسيع السنجق في بدايات النصف الثاني من القرن التاسع عشر أعلنت القدس متصرفية تابعة للباب العالي مباشرة من الناحية الإدارية.

أما بالنسبة إلى الحدود الجنوبية لفلسطين فقد كانت هلامية. تظهر فلسطين في خريطة عثمانية، نشرت في استنبول في بداية الحرب العظمى، وهي ممتدة في شبه جزيرة سيناء (صحراء التيه في التعبير العثماني) في اتجاه السويس غرباً، وشرم الشيخ جنوباً. هذا الغموض المقصود في تحديد امتدادات فلسطين يتعلق، ولا شك، بالترابط بين مفهومي فلسطين و«البلاد المقدسة» - وهو مفهوم ساد في أوساط مسيحية وإسلامية ويهودية، مع الاختلاف الضمني بين أتباع هذه الديانات فيما يتعلق بأبعاده الجغرافية.

ولا بد من الإشارة إلى أن هذا التخيل لحدود فلسطين لم يكن مقصوداً على سكانها، أو على السلطات الحاكمة، بل كان أعم من ذلك كثيراً. والدلائل كثيرة،

متها خريطة استكشاف غرب فلسطين التي أنجزها فريق العمل البريطاني التابع لـ «صندوق استكشاف فلسطين» في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، والتي تظهر فيها فلسطين متطابقة مع جميع المواقع المشار إليها في الكتاب المقدس - كما تصورتها هذه المجموعة - وهي خريطة قريبة الشبه بخريطة فلسطين الانتدابية. وبالمفارقة، تختلف هذه الخريطة اختلافاً يَبِيناً عن الخريطة الواردة في الاتفاق السري المبرم بين بريطانيا وفرنسا سنة ١٩١٦، والشهير باسم «سايكس - بيكو»، والتي هي أقرب إلى الخريطة العثمانية لمنصرفية القدس المشار إليها أعلاه.

قد يعود هذا التشابه إلى بُني المفاوضات آنذاك التصور السائد محلياً لفلسطين، وخصوصاً أنه كان لدولهم فواصل في المنطقة منذ أربعينيات القرن التاسع عشر. وقد يعود السبب أيضاً إلى تمثيل روسيا في الأساس، وفرنسا بدرجة أقل، في تلك الاجتماعات السرية، كون مصالح تلك الدول كانت ارتبطت بحدود وجود طوائف دينية محددة، ذلك بأن الإمبراطورية الروسية كانت تقرر المصالح المسيحية الأرثوذكسية بمجمل سياساتها.

كذلك فعلت فرنسا التي ادعت لذاتها تمثيل المصالح الكاثوليكية بموجب سياسات الامتياز التي فرضتها الدول الأوروبية على الباب العالي والحكومة العثمانية كجزء من السياسة الأوروبية الرسمية التي استندت إلى اتفاق باريس الموقع سنة ١٨٥٦ عقب حرب القرم.

وبالعودة إلى موضوع حدود فلسطين فإن فصل هذا الإقليم فصلاً تاماً عن محيطه الشامي لم يتم إلا في أعقاب فرض الانتداب البريطاني على فلسطين، والفرنسي على سورية ولبنان. وبالتالي فإن التقسيم الانتدابي هذا أدى إلى حسم جغرافي نهائي لمسألة الحدود. نتج من هذا الترسيم - الاعتباري من وجهة نظر المناطق الحدودية - عدة إشكاليات في مناطق الشمال والشمال الشرقي، كما فصل فلسطين الجنوبية عن امتداداتها العشائرية في النقب وميناء. إلا إن فرض الحدود الجديدة، وتأسيس نقاط عبور «دولية»، لم يمنع الناس من استمرار التواصل والتبادل مثلما كانت الحال قبل فرض التقسيمات الاستعمارية هذه. نجد، مثلاً، أن التجارة بين نابلس ودمشق، وبين بيروت وبافا وحيفا، لم تنقطع. كذلك الأمر بالنسبة إلى هجرة العمالة بين هذه الأقطار. واستمرت المشاركة الثقافية والفنية، ثم أخذت تزداد في الثلاثينيات والأربعينيات مع تحسن تقنيات الاتصال والبرق الإذاعي. إذاعة القدس، مثلاً، استقطبت العديد من الموسيقيين المشرقيين عامة؛ منهم من عمل في الفرقة

خريطة عثمانية لتصرفية القدس الشريف، استبول ١٩١٧



فلسطين بموجب اتفاق سايبس - بيكو السري، ١٩١٦



Palestinian Academic Society for the Study of International Affairs (PASSIA) | المصبر

الموسيقية التابعة لإذاعة فلسطين - والتي أصبحت أهم إذاعة في المشرق العربي بعد إذاعة القاهرة، ومنهم من وصلت أعمالهم مسجلة على الأسطوانات أو بُثت عبر الأثير.

والنتيجة كانت ازدياد شعبية فناني من خارج فلسطين، وازدياد الطلب على موسيقاهم أو أفلامهم، في حال السينما المصرية. في العقد الثاني من القرن وفي بداية الثلاثينيات، أصبحت زيارة الفنانين المصريين «الشوام» (من بيروت ودمشق وحلب) ظاهرة روتينية في أشهر الصيف. وبرزت أسماء مثل زيارات الشيخ سلامة حجازي، وعازف الكمان سامي الشوا، والموسيقي الحلبي الشيخ عمر البطرش، وحفلات أم كلثوم ومحمد عبد الوهاب ونجيب الريحاني وبديعة مصابني وأسمهان وعلي الكسار ومحمد علي الأمطة. كذلك انتشرت في أسواق فلسطين - مع الانخفاض الملحوظ في نسب الأمية - الصحف والمجلات الثقافية من القاهرة ودمشق وبيروت، مثل «الهلal»، و«روز اليوسف»، و«المقتبس» (دمشق)، و«الف ليلة وليلة»، و«البشير». ومن المفارقات أن يزداد الارتباط الفني والثقافي والاقتصادي في الوقت الذي كانت فلسطين تسلك عن سورية ولبنان من الناحية الإدارية والسياسية نتيجة السياسات الانتدابية.

غالباً ما يستند التاريخ المكتوب إلى الوثائق والسندات الرسمية ومذكرات النخب السياسية التي أدت إلى تهميش ظاهرة الترابط الثقافي والاجتماعي. لذلك تشكل المذكرات الشخصية والسير - ولا سيما يوميات الكتاب خارج دائرة النخبة - ملاذاً مهماً لمن يبحث عن ديمومة الروابط الثقافية بين أقطار بلاد الشام. ويأتي كتابنا هذا ضمن هذا السياق الذي يرى في السير والمذكرات رافداً ذا شأن لدراسة تاريخ بلاد الشام، وتحديد تاريخ فلسطين غير المدون. ويجب التوضيح أننا لا نرى في هذه المجموعة دراسة بديلة من التاريخ المنشور نُقرأ من خلال المذكرات؛ فهي أساساً مساهمات متعددة تستند إلى منهج آخر في قراءة التاريخ من خلال رؤية كتاب - في أغلبهم - من المهتمين سياسياً وإن كانوا أدوا دوراً رائداً على المستوى الثقافي، وهي المدخل إلى التاريخ الذي أصبح يعرف اليوم في العلوم الاجتماعية بـ «دراسات التابع» (subaltern). كذلك تحتوي هذه المجموعة على مساهمات تتعلق بكيفية استخدام المذكرات والسير في قراءة التاريخ الجديد لبلاد الشام. ويبدو ذلك جلياً في تنوع هذه المساهمات.

المساهمات الواردة في هذا الكتاب متنوعة على الرغم من أن القاسم المشترك

فبما بينها هو معالجة موضوع السير، أو يستند موضوعها في الأساس إلى استخدام السيرة. بعض المساهمات يعالج مفهوم السيرة وتاريخه عربياً. فدوايت رينولدز يعالج ما يمكن أن نسميه «ما قبل تاريخ» المذكرات والسير المعاصرة، وذلك عبر دراسة النوع الكتابي المعروف بـ «تراجم النفس» في العصور الوسيطة الإسلامية.

ويعالج وجيه كوثرائي في مساهمته إشكاليات الزمن التاريخي في المذكرات مستنداً، أساساً، إلى مفاهيم نظرية تتعلق بمدرسة الحوليات الفرنسية، التي ترى أن التاريخ هو «علم البشر عبر الزمن»، مشيراً إلى أن المذكرات تحمل أهمية خاصة كونها تشكل «الحظات وصل» ما بين الأبعاد الزمنية الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل. ومن هذا المنطلق تعالج مساهمته مذكرات جمال الدين القاسمي كنموذج للوضعية الثقافية التي سادت دمشق في الفترة العثمانية المتأخرة. وهي بذلك تشترك مع مساهمة سيف تماري فيما يتعلق باستخدام التراجم والسير الذاتية في كتابة تاريخ دمشق الحديث، وتحديداً في القرن الثامن عشر.

مساهمات فيصل درّاج وعادل متّاع وسليم تماري تعاملت مع مذكرات شخصيات فلسطينية في القرن العشرين. فدراج يعيد النظر في مذكرات العربي الفلسطيني خليل السكاكيني، والصحافي نجيب نصار. ويعيد سليم تماري تشكيل نسج القدس الاجتماعي في مرحلة الانتداب البريطاني، مستنداً إلى مذكرات الموسيقي المقدسي واصف جوهريّة. وهي الفترة ذاتها التي يصفها عادل متّاع في مساهمته عن رواية جبرا إبراهيم جبرا «البشر الأولى»، والتي هي في منزلة سيرة ذاتية للمؤلف عن طفولته في القدس وبيت لحم ما بين الحربين العالميتين.

أما صقر أبو فخر، فإن مساهمته تتعلق بمذكرات المؤرخ المشرقي الراحل نقولا زيادة، والتي امتدت لتغطي حياته المديدة في كتاب يمكن وصفه بتاريخ القرن العشرين.

من جهة أخرى، يشمل كتابنا ما يمكن أن نصفه بأنه سير النضال الفلسطيني. فهاجر الشريف يدرس مذكرات فادة فلسطينيين في الحركة الشيوعية في إبان الانتداب ليخرج بتأليج عن تاريخ الحركة الشيوعية في فلسطين في مرحلة ما قبل النكبة. وخبرية قاسمية تراجع في مساهمتها مذكرات عدد غير قليل من الشخصيات الفلسطينية، مشيرة إلى أن المذكرات تقوم بدور ذي أهمية في إظهار جوانب مهمة من تاريخ نضال الشعب الفلسطيني.

ويشمل الكتاب أيضاً مساهمتين تعالجان أنواعاً أخرى من السير، أولاهما تناول

الكتب التذكارية عن المدن والقرى المدمرة سنة ١٩٤٨، وهي مساهمة روشيل ديبير.
يتما تدرس ثابتهما الألبوم الفوتوغرافي كنوع من السيرة العائلية، وهي مساهمة عصام
نصار.

وعلى الرغم من تعدد المساهمات وتنوع موضوعاتها فإن الهدف من وضعها معاً
هو التشديد على أن التاريخ يمكن أن يُدرّس أيضاً من الأطراف، وليس دوماً من
المركز السبامي. وكتابنا هذا يتعامل مع وثائق هي «ثانوية» بعرف المؤرخ التقليدي،
لكنها أساسية للباحث في التاريخ الاجتماعي؛ فهي تزود مخيلتنا التاريخية بالتفصيلات
التي يصعب أحياناً استنتاجها عبر العودة إلى المصادر التي تعتبر «أساسية»، مثل
الوثائق الحكومية والخطب السياسية وغيرها.

ملاحظات تمهيدية

طريف الخالدي

يوم ذهبت إلى أكسفورد لدراسة التاريخ سنة ١٩٥٦، كان التاريخ المعروض آنذا لا يزال يتركز في معظمه على السير. وأنا أذكر تاريخاً قروسطياً شديد التركيز على إنكلترا تاريخاً ينسج في معظمه من حياة ملوك من أمثال أوفا وأثلريد. وعندما وصلنا إلى العام الأخير ومنتحنا في آخر المطاف شيئاً من مذاق التاريخ الأوروبي والأميركي الحديث، كانت تطفئ على هذا التاريخ أيضاً كبار الشخصيات. وقد انعكس ذلك في نوع الأسئلة التي كانت تطرح علينا في الامتحانات: إلى أي مدى نجح الملك أوفا في توحيد مملكة وسيكس؟ لمن كان قوشيه، رئيس شرطة نابليون، يدين بالولاء؟ ناقش دور جيفرسون ديفيس في المساعدة في قيام الكونغرس ونقويضها. وكانت تلوح من حولنا في سنة ١٩٥٦ «الهومييرية» تلك شخصيات ضخمة، من أمثال جمال عبد الناصر وإيدن وأيزنهاور وشركائهم، بما يعزز العبرة بأن التاريخ كان في تلك الآونة بالذات يصنع على أيدي رجال عظام.

وكان هدف التمرين في أسئلة الامتحانات تلك مسوغاً تماماً: أن يغرر فيها المهارات الأساسية لحرفة المؤرخ، أي مثلاًزمة انعم ولكن، أو «كان يا ما كان» ألف ليلة وليلة. مستعملاً السيرة مادة أولية يحرك من خلالها العقول الفنية. كان التاريخ مسألة شخصيات أكبر من الحجم الطبيعي، وكانت قوانا التحليلة توجه نحو الفهم الصحيح والمتوازن للدوافع البشرية. وكان ذلك يستلزم في كثير من الأحيان القيام بشيء من علم النفس على طريقة الهواة، لكنه كان يعتبر مع ذلك تدريباً جيداً في تدبر التناقضات. فإنكلترا أيام دراستي لم تكن محور التفكير النظري في التاريخ. بقينا، كان هناك أرنولد توينبي، لكن نظرياته كانت محط ارتباب عميق في أوساط أكابر مؤرخي ذلك العصر. وكما قد يتوقع المرء، كان التاريخ في أواخر الخمسينيات من القرن العشرين منهكاً في السياسة والدبلوماسية والحرب والمؤسسات القانونية، بينما كان التاريخ الاقتصادي من قيل القُرُف.

غير أن عصر ما يمكن تسميته «الحدث العام» كان على وشك اللحاق بنا، وما زلت أذكر إسرائي في ظلمة أكسفورد الصباحية المبكرة للحصول على مقعد جيد في محاضرات أ. ج. ب نابلور، مؤرخ الدبلوماسية البريطاني. وقد حاج نابلور في إحدى محاضراته عن أوائل القرن العشرين - تلك المحاضرات التي كان يلقبها دائماً، بصفته اشتراكياً من نمط ما، على المستوى نفسه لجمهوره من الطلاب وليس على المنصة كزملائه المحافظين - بأن الحرب العالمية الأولى بدأت بسبب جداول أوقات سكك الحديد. تساءلت يومها: جداول أوقات سكك الحديد؟ وماذا عن جميع الجنرالات ورجال الدولة؟ هل كانوا يفقون عاجزين على رصيف المحطة؟ كان هذا النوع من التفسير الذي استهدف، في حالة نابلور، التفسير بفقد ما استهدف الاستهزاء بالأكابر، يزحف قُدماً، ويحرفنا معه في تيار أوسع من الأحداث. وكان ذلك يجري على قزح من المؤرخين الآخرين من أمثال أشعيا برلين، الذي كان يتفجع من «هذه القوى الهائلة غير الشخصية» والذي كان يرتاح أكثر للتعامل مع حياة شخصيات مفضلة من أمثال ألكسندر هرتزن، أنا أحميتوفا، وحتى كارل ماركس، ناهيك بحاييم وايزمان.

نعلم جميعنا، طبعاً، بأن التاريخ عرضة للموضة بصورة خاصة، لأنه يعتمد اعتماداً حميمياً وثيقاً على النظريات الآتية إليه من المعارف المحيطة به، كعلم الاجتماع والأدب والفلسفة والاقتصاد وعلم النفس والجغرافيا، وما إليها. كان التوب الجديد في كثير من هذه المعارف هو الذي دفع التاريخ في اتجاه الحدث العام. وهكذا تراجع الملك أوفاء، والسيو فوشيه، وجيفرسون ديفيس، مثل كثير من رجال الدولة وجنرالات الحرب العالمية الأولى، إلى أدراج التاريخ الجانبية. باتت القوى الهائلة غير الشخصية في الطليعة الآن. والنصر الأكبر لهذه القوى، عدا الماركسيين طبعاً، كان لمدرسة الحوليات الفرنسية في التاريخ. هنا أخيراً كانت «الملة المديدة» لا اللحظة الدرامية، البنية التحتية للتاريخ تتقدم لتحتل قلب المسرح. وقد جرفت مدرسة الحوليات الفرنسية، على غرار التسونامي تقريباً، جبلي بأكمله، ومع انحسار مد التسونامي تركت رؤوس أصدقائي التاريخيين القدامى، الملك أوفاء وأمثاله، طافية على سطح الماء تعلو وتهبط كبقايا حطام متناثر.

يا لتلك الألبام التي عرفها جبلي من المؤرخين! ما أبهج أن يقرأ المرء عن الأغنام والأبقار أكثر مما يقرأ عن الكائنات البشرية في كتاب فرنان بروديل «البحر المتوسط»، مرجع مدرسة الحوليات الفرنسية!

في تلك الأيام كنت قد بدأت أدرس التاريخ، وكنت أدفع طلابي بحماسة عظيمة ليقروا أعمال بروديل أو جورج روديه صاحب كتاب «حشود العوام في الثورة الفرنسية». يا له من عنوان رائع، وما أروع أن تتخلص أخيراً من دانتون وروسبير! ما أعجب أن نعرف، ومن سجلات الشرطة، أن افتتاح الباسيل لم يكن أكبر كثيراً من شغب محلي طلباً للخبز! وكنت في تدريس التاريخ العربي أطرح على طلابي أسئلة من نوع: «من انتصر في الثورة العباسية؟»، آملاً بأن أحملهم على التفكير في جماعات كبيرة، أو طبقات كالعلوين، أو القبائل العربية، أو أبناء الدعوة، لا في السفاح، أو المنصور، أو أبي مسلم الخراساني.

والآن، وعلى عتبة تقاعدي من التدريس، ومرور قرابة خمسين عاماً، دارت عجلة كتابة التاريخ مرة أخرى. وعاد اهتماماً أساسياً إلى الصدارة: السيرة الجديدة والتاريخ الثقافي. سأتناول أولاً، وبإيجاز، التاريخ الثقافي، لأنه لا يرتبط ارتباطاً مباشراً بموضوع كتابنا. التاريخ الثقافي، وهو من تحولات التاريخ الاجتماعي، كان يعتبر في منزلة رواية للمسلّمات الذهنية والممارسات اللغوية لمجتمعات ما قبل الحداثة والمجتمعات الحديثة (أنظر: Keith Thomas in the TLS, October 13, 2006). وقد صاحبه وواكبه الاهتمام بخطابة كتابة التاريخ الذي بشر به في كتاب هايدن وايت *Metalhistory* ومثله النظرة التي باتت شائعة اليوم بين المؤرخين، بأن ما حدث وما اعتقد الناس أنه حدث لهما أهمية متساوية في نظر المؤرخ.

أما ما أسميه السيرة الجديدة، فهو وليد والدين: النمو الهائل في وسائل الإعلام التصويرية، ولا سيما التلفزيون، والروايات «الحداثوية» الأوروبية وسير الشخصيات في أوائل القرن العشرين. فالتلفزيون وسيلة وجاهية جداً. فهو يتحرك من وجه إلى وجه ولا يصلح كثيراً لتمثيل الجموع في الثورة الفرنسية أو أي ثورة أخرى. ما قد عاد المشاهير ليشأروا، بعدما كرستهم الشاشة أنصاف آلهة. وشهيتنا للأبناء عن حياتهم الخاصة لا قرار لها. أما في ما يتعلق بالأدب «الحداثوي»، فإن المرء يفكر في أناس من أمثال فرجينيا وولف وأقوالها عن الغموض الذي يلف الشخصية البشرية بإحكام، أو كتاب ليتون ستراشي *Eminent Victorians* وكتابة السيرة الساخرة. وطبعاً هناك فرويد واستحالة الفصل بين الخاص والعام في الأنا البشرية. وقد أفضى خليط هذه العوامل كلها إلى نشوء نوع أدبي فرعي قد يجوز للمرء أن يسميه «اختراع فلان» بدلاً من «سيرة فلان»، بينما راحت السيرة نفسها تعكس التعقيد ما بعد الحداثوي للموضوع.

أما فيما يتعلق بموضوع كتابنا هذا، فإن للسيرة الجديدة مزية كبرى وعيباً كبيراً. الخبر السار هو أن السيرة، وفي جعلتها السيرة الذاتية، هي من مفاخر الثقافة العربية. فإنا لم نسمع، في فترة ما قبل الحداثة على الأقل، بأية حضارة عالمية أخرى على هذا القدر من الغنى بالسير والسير الذاتية. الأدب العربي مشحون حتى السقف بمئات ألوف الرجال والنساء الذين دونت حياتهم بعناية في كتب الطبقات أو كتب السير. إن حجم هذا التراث ضخم إلى حد أننا إنما نشرع الآن في سبره أو نكاده. أما السيرة الذاتية التي كانت توجد هنا وهناك في فترة ما قبل الحداثة، فقد ازدهرت ازدهاراً يتناً في العالم العربي في القرنين التاسع عشر والعشرين، وأصبحت مصدراً عظيم الأهمية لكتابة التاريخ. والحق أن الكثير من أدب السيرة هذا يبدو أشبه بدفاع تبريري عن سيرة الشخص، لكنه يظل مصدراً لا بد منه لتكوين مناخ معين. وعندما ساهمت مؤخراً بمقالة عن العالم العربي في مجلد يتناول حياة المدنيين اليومية في مختلف القارات خلال الحربين العالميتين، وجدت أن أعصب المصادر هي السير الذاتية للرجال والنساء الذين عاشوا خلال تلك الأعوام المروعة، فأي شيء يمكن أن يكون أكثر إثارة للصور من تصوير خليل السكاكيني للحندي البريطاني الزاحف، الجيد الكسوف، والسلاح، والغذاء، في مقابل الجندي التركي المتراجع، المرتجف، المجرد من السلاح، المنظور جوعاً، والحافي في بزته الممزقة البالية؟ وهل لي أن أعرب عن شيء من الخيبة؟ فما من دراسة في هذا الكتاب تتناول السيرة الذاتية المفضلة عندي بين تلك السير؛ أقصد مذكرات رستم حيدر، التي أعنيها الأكثر تطوراً ودرامية بين جميع المذكرات السياسية العربية في القرن العشرين.

تلك هي الأنباء السارة كلها. أما الأنباء غير السارة فهي الذاكرة؛ فالذاكرة انتقائية، ضبابية وعرضة للخطأ، وهي تتكون من تشكيلة من الشبكات والعمليات الدماغية المتمايزة. ويخبرنا علماء النفس في هذه الأيام أننا لا نخزن الذكرى، وإنما نحفظ بمعنى التجارب الماضية ومشاعرها. ويبدو أن ذكريات التجارب الأحداث عهداً تتداخل مع ذكريات التجارب الأقدم عهداً وتصددها - والعكس بالعكس. فالذكريات ترمز، فيما يروى لنا، وفي أثناء عملية الترميز يمكن أن تشوه وتشحاز، تماماً كالتاريخ، كما قد يجوز لنا أن نضيف. الطابع العام لفترات زمنية أوسع امتداداً يتم تذكره بدقة أكثر من الحوادث بحد ذاتها. ومع ذلك، فأنا لا أستطيع أن أقول، في هذه النقطة، تسجيل كلمة اعتراض على أولئك الباحثين الذين يحتجون بأن تاريخ فجر الإسلام لا يمكن استعادته لأنه إنما دون بعد نحو مئة أو مئة وخمسين عاماً بعد

الحوادث التي يزعم وصفها. ويبدو لي أنه من البين تماماً أن في قدرة أي بشري، إذا رغب، أن يضع نفسه في موقع ينقل فيه من الوالدين والجدين الروايات التاريخية التي يمكن أن تعود في الزمن إلى ما قبل مئة وخمسين عاماً، وأن في وسعه في مجرى حياته أن يعيد نقل هذه الروايات إلى أولاده وأولاد أولاده، ويخلق بذلك مدى زمنياً يمتد قرنين على الأقل.

لكن مهما يكن من أمر، فإن أوجه قصور الذاكرة الجوهرية هذه إذا ما أخذناها في الاعتبار (ورمزناها؟) فسنكون أفضل تجهيزاً للتعامل مع الثروة الطائلة والفائنة المكونة من السير والسير الذاتية المتاحة بين أيدينا، وأن نستقي منها انطباعات فريدة، وصوراً، وتجارب واقع اجتماعي غابر. لذلك كان من دواعي سروري أن أكلف كتابة هذه الملاحظات التمهيدية، فأنا، على غرار تيريزياس في قصيدة تي. إس. إليوت «الأرض اليباب»، قد رأيت الآن كل شيء «يمثل على هذه الأريكة نفسها أو السرير نفسه»، ويتأشوق إلى الأوراق التي ستعيد إلي عناوينها المحببة جمهرة من الذكريات الدقيقة وغير الدقيقة على حد سواء.

الفصل الأول

من ترجمة النفس إلى السيرة الذاتية : الأبعاد التاريخية والأدبية

دوايت رينولدز

كتب جلال الدين السيوطي، في وقت ما من سنة ١٤٨٥، مقدمة سيرته الذاتية المعنونة: «التحدث بنعمة الله»، يقول:

ما زالت العلماء قتيلاً وحنيفاً يكتبون لأنفسهم تراجم

ثم الطلق يعرض قائمة من تسعة مؤلفين كتبوا أعمالاً متفاوتة الطول عن حياتهم، ترقى إلى القرنين ونصف القرن السابقين، ويخبرنا أنه إنما يكتب سيرته هذه اقتداء بهؤلاء الأسلاف. اللافت في هذا القول البسيط أن تراث السير الذاتية العربية الذي يشير إليه السيوطي قد نُسِيَ، إلى حد بعيد، في العصور الحديثة. فنصوص السير الذاتية العربية غدت «نصوصاً ينيمة» لا يلتفت إليها الباحثون في الأدب ولا المؤرخون، كما أن وجودها نفسه أصبح أحياناً عرضة للتجاهل، أو حتى للإتكار.

في زعمي أن جلال الدين السيوطي كان محقاً. فالكثاب ما زالوا يكتبون بالعربية روايات عن حياتهم منذ الأزمنة القديمة إلى الحديثة، بدءاً بالقرن التاسع واستمراراً بلا انقطاع حتى اليوم. وأزعم، علاوة على ذلك، أن نشوء السيرة الذاتية العربية الحديثة في أواخر القرن التاسع عشر وبداية العشرين لم يكن (كما يوصف أحياناً) تطوراً جديداً تماماً في تاريخ الآداب العربية، ولا تطوراً ناتجاً بصورة شبه كلية من التلاقح الثقافي مع الغرب. ومع أنني سأتكلم، في الأساس، على النصوص ما قبل الحديثة وعن تاريخ السير الذاتية لا عن استعمال السير الذاتية في التاريخ، فإنني أمل أن يكون بعض هذه المعلومات والأفكار نافعا في استكشاف الموضوع المركزي لهذا اللقاء، وأن يغني إدراكنا لهذه النصوص العربية الأقدم عهداً، نصوص الذين كتبوا لأنفسهم تراجم، قراءاتنا للنصوص الحديثة.

معظم المادة التي أعرضها هنا تم البحث فيه ونشره جماعياً على أيدي فريق من

تسعة باحثين، بالإضافة إلى نفسي،^(١) في عمليتين منفصلتين. أما الأول فكان عدداً خاصاً من دورية «أدبيات» نشر سنة ١٩٩٧ واحتوي على عشر مقالات عن مختلف أوجه السير الذاتية العربية في العصر الوسيط، والثاني كتاب عنوانه *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition* نشر سنة ٢٠٠١.^(٢) وقد تُرجم فصل من العمل الأخير حديثاً إلى العربية، ونشر في دورية «الكرمل».^(٣) وتم تعريف مشروع البحث التعاوني هذا بأنه استكشاف لكتابة السير الذاتية العربية حتى نشر طه حسين كتابه «الأيام»، بحيث أن هذا المشروع لم يشمل معظم السير الذاتية في القرن العشرين، وستقتصر تعليقاتي هنا على النصوص التي كتبت قبل العشرينيات من القرن العشرين.

مجموعة النصوص

لعل أهم نتيجة أسفر عنها مشروع البحث التعاوني هذا هو تحقيق فهم أفضل لنطاق النصوص العربية ما قبل الحديثة، ولعدها. تناولت الأعمال السابقة التي قام بها باحثون، من أمثال فرانز روزنتال وإحسان عباس وشوقي صيف وصالح الغامدي، فيما يتعلق بالسير الذاتية مجموعة محدودة قوامها نحو أربعة وعشرين نصاً.^(٤) وفي المقابل حددت دراستنا نحو ١٤٠ سيرة ذاتية تمتد تواريخها من القرن التاسع إلى القرن العشرين.^(٥) قراءة ١٠٠ من هذه النصوص متاحة اليوم، بينما ٤٠ منها تقريباً

(١) كريشن بروسناد، مايكل كوبرسون، جمال الياس، نهى خوري، جوزف لوري، ناصر رباط، دوايت وينولدز، ديفن ستولوت، شوكت نوروا.

(٢) Edelgard, Special Issue-Arabic Autobiography, N.S. 7, no. 2 (1997), guest editor, Dwight F. Reynolds; *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition* (Berkeley, Los Angeles: University of California Press, 2001), ed., Dwight F. Reynolds.

(٣) «الكرمل»، ٧٦ - ٧٧ (صيف - خريف ٢٠٠٣)، ص ٨٩ - ١٠٦.

(٤) Franz Rosenthal, «Die arabische Autobiographie», *Studia Arabica* 1 (1937), pp. 1-40.

إحسان عباس، «فن السيرة» (بيروت: دار الثقافة، ١٩٥٦)؛ شوقي صيف، «الترجمة الشخصية» (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٦).

Suleh al-Ghamdi, «Autobiography in Classical Arabic Literature: An Ignored Genre», Ph.D. Diss., Indiana University, 1989.

(٥) ثمة دليل مفهرس لهذه النصوص في كتاب:

Interpreting the Self..., op. cit., pp. 255-286.

لا تُعرف إلا من خلال إحالات إليها واقتباسات منها في أعمال لاحقة، وهي تبدو حالياً على الأقل مفقودة. وقد نعمدنا، في تحديد طبيعة النص بأنها سيرة ذاتية، استبعاد الكتابات المتعلقة بالرحلات واليوميات، وركزنا بدلاً من ذلك على النصوص التي تعرض لحياة صاحبها (أو لقسم كبير منها) من نقطة معينة في الزمان، هي لحظة الكتابة. وقبلنا من حيث المبدأ أي نص من العصر الوسيط وصفه واضعه بأنه ترجمة نفس (أو عبارات من مثل ترجم نفسه، ترجم لنفسه، أو كتب ترجمة لنفسه)، لأن اهتمامنا كان ينصب على وصف النوع الأدبي العربي الموصوف عند أصحابه بالترجمة أكثر من البحث عن نصوص يمكن أن تشبه السيرة الذاتية من حيث هي نوع أدبي غربي حديث. كما أننا اخترنا أن يكون عملنا على أوسع قدر ممكن من الشمول، ولم نميز مثلاً بين السير الذاتية والمذكرات؛ أولاً لأن الفارق مما يعسر تعريفه بالنسبة إلى النصوص السابقة على العصر الحديث، وثانياً لأن المؤلفين في فترة ما قبل العصر الحديث لم يقدموا على هذا التمييز. وعلى الرغم من أن قرارنا بضم بعض النصوص المحددة ربما يثير التساؤل، فإن مجموعة الكتابات العربية السابقة على العصر الحديث، والموصوفة بصفة السيرة الذاتية، تفوق بعددها، على أي حال، كل ما كان يُعتقد وجوده. ونحن نرجو من وراء نشرنا ثباتاً بهذه النصوص أن نلفت الانتباه إليها، ونستولد مزيداً من البحث، لأن كثيراً من هذه النصوص وكثيراً من أوجه هذا التراث لم نحظ به. بالدراسة الملائمة.

واكتشفنا، علاوة على كمية النصوص غير المتوقعة، تنوعاً مذهناً في أشخاص الكتاب. فقد وقعنا على نصوص تراجم شخصية عربية بأقلام كتاب لبسوا من العرب، فمنهم الترك، والبربر، والفرس، والأفارقة الغربيون، والآسيويون الجنوبيون، وبينهم كاتب إسماني مالوركي. أما من حيث الانتماء الديني فإن بين هؤلاء المؤلفين مسيحيين، ويهوداً، ومسلمين سنة، ومسلمين من مختلف مذاهب الشيعة. أما من حيث المهنة فمنهم أمراء، وفلاسفة، وموظفون حكوميون، ودعاة شيعيون، وأطباء، وعلماء دين، ومتصوفة، ومؤرخون، وتجار، ونحويون، وحتى عبيد أرقاء. وإذا تفحصنا، مثلاً، الفترة الأوثق صلة بموضوع هذه الندوة، أي أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، نجد سيرة ذاتية وضعها مهندس وزير في الحكومة (علي مبارك)؛ أميرة من زنجبار (سلمى)؛ شخصية سياسية بارزة (محمد بك عثمان جلال)؛ شاعر (أحمد شوقي)؛ كاتب مسرحي يهودي (يعقوب صنوع)؛ مؤرخ روائي (جرجي زيدان)؛ مصلح ديني (محمد عبده)؛ ناشطة مصرية

في مجال حقوق المرأة (هدى شعراوي)؛ باحث أدبي وروائي (طه حسين)، وهذا في جملة وافرة من آخرين يمكن أن يؤتى إلى ذكرهم هنا. إن ما تجده من تنوع اجتماعي في هؤلاء المؤلفين لهو واحدة من السمات الأخاذة في تراث تراجم النفس العربية السابق على العصر الحديث؛ هذا التراث الذي ما زال مستمراً بصورة السيرة الذاتية الحديثة.

ويتبين أيضاً أن عدة مؤلفين من هؤلاء كانوا مطلعين جداً على نصوص سواهم من كتبه السير الذاتية، كما أنهم يأتون إلى ذكرها في أعمالهم. فجلال الدين السيوطي، المذكور أعلاه، عدّد تسعة كتاب سير ذاتية سابقين. وثمة كتاب آخرون أدرجوا في أعمال قوائم بمن وضعوا سيرهم الذاتية، ومنهم: ابن طولون الدمشقي (ت ١٥٤٦)؛ المتصوف المصري الشيخ عبد الوهاب الشعراني (ت ١٥٦٥)؛ عبد القادر العبدروس، المسلم الجنوب الآسيوي (ت ١٦٢٨)؛ المتصوف المغربي ابن عجيبة (ت ١٨٠٩)؛ العالم الديني الجزائري محمد العسكري، المعروف بأبي رأس (ت ١٨٢٣)؛ وحتى الناقد الأدبي شكيب أرسلان (ت ١٩٤٦). وقد أدرج كل من هؤلاء المؤلفين قوائم بسير وكتاب سير ذاتية كانوا على معرفة شخصية بهم، ويمكن غالباً الافتراض أنه كان لهم تأثير ما في نصوصهم. علاوة على قوائم الأسلاف هذه، فإن كثيراً من نصوص التراجم يحتوي على دلائل في متونه تشهد على أن المؤلف قد اطلع على سير ذاتية أخرى. فإذا اقتصرنا على مثال واحد فقط، وجدنا لسان الدين ابن الخطيب (ت ١٣٧٤) يكتب أنه قرأ سيرة عبد الله ابن بلقين (ت بعد ١٠٩٤) الذاتية يوم كان في جنوب المغرب قبل أن يقرر كتابة سيرته الذاتية. يضاف إلى ذلك أن عناقيد من السير الذاتية تبرز من داخل دوائر اجتماعية معينة: من ذلك أن ابن حجر العسقلاني (ت ١٤٤٩) كتب ثلاث نبد عن سيرته، وضمنها في كتب «الطبقات» التي وضعها؛ ثم جاء بعده تلامذته المباشر، ومنهم السخاوي (ت ١٤٩٧) والسيوطي وكتباً سيرة ذاتية. ومن تلامذة السخاوي كتب كل من ابن ديبا (ت ١٥٣٧) ووزوق (ت ١٤٩٣) سيرة ذاتية، كما أن عمل السيوطي نفسه ألهم سيرته ابن طولون والشعراني.

يرتبط أحد عناقيد السير الذاتية الوسيطة ببلاط صلاح الدين. فقد كتب عمارة الحكمي اليمني (ت ١١٧٥) سيرة ذاتية، ذكرها لاحقاً عماد الدين الكاتب الأصفهاني (ت ١٢٠١)؛ أمّا كتاب عماد الدين، المعنون بـ «البرق الشامي»، والذي يروي قصة ولاية نور الدين وصلاح الدين مع الإحالة الدائمة إلى حياة الكاتب نفسه، فقد اعتبره

الكتاب اللاحقون، كالسيوطي، في منزلة ترجمة نفس^(٦) وإلى هذه الفترة، طبعاً، يرقى تاريخ الكتاب الشهير لأسامة ابن منقذ (ت ١١٨٨)، وفي لحظة تواصل محيرة، وبينما كان عماد الدين الأصفهاني في زيارة للقاهرة، أنشد قصيدة عمارة الحكمي بلسان ابن أسامة بن منقذ، فإذا بشعر كاتب سيرة ذاتية يلقى على كاتب سيرة ذاتية ثان بلسان ابن كاتب سيرة ذاتية ثالث. ومن أعضاء هذه الحلقة الموسعة الآخرين الذين كتبوا تراجم لأنفسهم، نجد ياقوت الحموي (ت ١٢٢٩)، وعبد اللطيف البغدادي (ت ١٢٣١)، وابن العديم (١٢٦٢)، وأبو شامة (ت ١٢٦٨).^(٧)

الصورة العامة التي نتجلى عنها هذه الصلات الشخصية المتعددة والإحالات المتقاطعة هي أن هذا النوع الأدبي، أي فكرة كتابة ترجمة للنفس، كان مستقراً ومعروفاً منذ أواخر القرن الحادي عشر، على الأقل في العالم الناطق باللغة العربية.

ومع أن فكرة كتابة المرء وصفاً لحياته صارت شائعة في العصر الوسيط، غير أن ثمة شيئاً غير مألوف نوعاً ما في موقف بعض هؤلاء المؤلفين، ربما جازت تسميته «قلق السيرة الذاتية». فكثيرون من هؤلاء المؤلفين كانوا حريصين على تقديم تسويق لكتابة نصوصهم، وسعوا أيضاً للدرء النقد المحتمل. وقد وجد هؤلاء المؤلفون أساساً قرآنيّاً لكتابة السيرة الذاتية في الآية الحادية عشرة من سورة الضحى: ﴿وَأَمَّا يَنْعَمَ عَلَيْكَ فَقَدْ خَلَقْنَا فِي السَّمَاءِ الْقُحُبَ وَطَرَقَ بِهَا النُّجُومَ وَجَعَلَ الْكَلَمَ الْكِرَامَ وَجَعَلَ اللَّيْلَ سَجَاجًا لَنَسْأَلَنَّهُ أَتَىٰ مَوْلَاكَ يَوْمَ تُنْفَخُ الْأَشْفَادُ وَنُقَدِّسُ الْأَعْنََادُ لَنَسْأَلَنَّهُ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾. فهذه الآية التي ذكرت سابقاً في القرن الحادي عشر في كتاب «التيهان» لابن بلقين، يعاد ذكرها في سلسلة من السير الذاتية اللاحقة، وقد أصبحت، كما رأينا من قبل، عنوان سيرة السيوطي الذاتية، وتظهر كجزء من عنوان كتاب الشعراني أيضاً.

نتيح لنا مقدمة سيرة الشعراني الذاتية، «لطائف المنن والأخلاق في وجوب التحدث بنعمة الله على الإطلاق»، أكبر مجموعة من الحجج المقصّلة في تسويق كتابة السيرة الذاتية. ويُعتبر هذا الكتاب، الواقع في سبعة صفحات مطبوعة، أطول سيرة

(٦) عن عناصر السيرة الذاتية في البرق الشامي، أنظر:

Nasser Rabbat, «My Life with Salāh al-Dīn: The Memoirs of Imād al-Dīn al-Kātib al-Ishāhānī» *Edebiyat: Special Issue-Arabic Autobiography* N.S. 7, no. 2 (1997), pp. 267-287.

(٧) لمن رام تحليلاً لسيرة أبي شامة الذاتية، أنظر:

Joseph E. Lowry, «Time, Form and Self: The Autobiography of Abū Shāmā» *Edebiyat: Special Issue-Arabic Autobiography* N.S. 7, no. 2 (1997), pp. 313-325.

ذاتية عربية وصلت إلينا من الحقبة السابقة على العصر الحديث.^(٨) يتناول الشعراوي مسائل كالحقيقة التاريخية والمسائل الأخلاقية المتعلقة بكتابة سيرة ذاتية على قدر من التفصيل. فهو يرى أنه لَمَّا كان كاتب السيرة الذاتية يكتب عمّا يعرفه مباشرة، فإن النص أولى لذلك بالثقة من الترجمة المعتادة التي يكتبها غيره استناداً إلى نصوص أخرى أو روايات متناقضة شفهيّاً. وهو يتناول أيضاً مسائل الغرور والتفاؤل، لكنه يسوغ في نهاية المطاف كتابة نصوص كهذه بأنها امثال للأمر القرآني بالتحدث عن نعم الله، كطريقة لتقديم الشكر لله، إضافة إلى الاقتداء بالأسلاف الصالحين. ونجد روايات مختلفة قليلاً لهذه الحجة وسواها من الحجج المماثلة في الفقرات الاستهلالية أو الختامية لكثير من السير الذاتية، وفي جملتها مثلاً سيرة ابن طولون الدمشقي، وسيرة ابن عجيبة، وسيرة العيدروس.

ولمّا كان من الممكن التثبت من الصلات التاريخية بين مختلف نصوص السير الذاتية استناداً إلى السير ذاتها، فالسؤال البين الذي يطرح هنا هو هل اقتدى كتاب السير الذاتية في كتاباتهم بما تقدم من نصوص شبيهة؟ بعبارة أخرى: هل هناك تاريخ لهذا النوع الأدبي شكليّاً؟ ومن المستغرب أن نصوص السير تتسم، من حيث الشكل والمضمون، بتنوع كبير جداً، ولا سيما إذا قوبلت بنصوص معاصرة كالتراجم والسير. فالظاهر أن هؤلاء المؤلفين قرأوا سيراً ذاتية أخرى، غير أنهم لم يحدوا حلوها في كتاباتهم. ففي قائمة الأسلاف التي يشتملها جلال الدين السيوطي، نجد نصوصاً لا تتجاوز بضع صفحات طولاً، ونصوصاً تستند كراماً أو أكثر، ونصوصاً تحل القسم الأكبر من كتاب، ونصاً واحداً على الأقل، هو نص أبي حيان الأندلسي (ت ١٣٤٤)، يوصف بأنه يقع في مجلد ضخم. ونص السيوطي، الممتد على متني صفحة مطبوعة، هو لذلك أطول من أي من النصوص التي يأتي إلى ذكرها، باستثناء ممكن هو نص أبي حيان الذي لم يتصل بنا، ولذا فهو لا يشبه أباً منها شبيهاً وثيقاً من حيث تنظيم مادته.^(٩) ومن المقارقات أن انعدام أي تشابه في الشكل هو، فيما يبدو، السمة البارزة لهذا النوع الأدبي. أو لربما كان الأولى بنا أن نقول إن فعل

(٨) Dwight F. Reynolds, «Shaykh 'Abd al-Wahhāb al-Sha'rānī's Sixteenth-Century Defense of Autobiography», *Harvard Middle Eastern and Islamic Review* 4, nos. 1-2 (1997-1998), pp. 122-137.

(٩) أنظر: Kristen E. Brustad, «Imposing Order: Reading the Conventions of Representation in the Autobiography of Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī», *Edinburgh Special Issues Arabic Autobiography* N.S. 7, no. 2 (1997), pp. 327-344.

الكتابة عن الذات هو الذي يصل فيما بين هذه النصوص المتنوعة في أذهان مؤلفي العصر ما قبل الحديث، وليس سماتها الشكلية.

ويمكن تفسير هذا التناقض الظاهر نفسياً جزئياً عبر اختلاف الغايات التي توخاها هؤلاء الكتاب من وراء نصوصهم. فهم وإن اقتدى بعضهم ببعض في فعل الكتابة عن حياتهم، إلا أنهم إنما قاموا بذلك لدواعٍ متباينة. فالترمذي (ت ٨٧٧) كتب لإثبات إمامته الدينية. وحنين بن إسحق (ت ٨٧٧) كتب ليبرئ ساحته من تهمة الهرطقة.^(١٠) وابن حوشب (ت ٩١٤) كتب مساهمة في تاريخ الدعوة الإمامية. والرازي (ت ٩٢٥ أو ٩٣٥) كتب ليبرهن أنه عاش حقاً عيشة الفيلسوف كما عرفها سقراط. وكتب ابن بلقين ليدافع عن سمعة حكم عائلته على غرناطة. وكتب ابن سينا (ت ١٠٣٦) ليصف تطوره الفكري. وكتب ابن الهيثم (ت ١٠٣٩) ليصف بحثه عن الحقيقة مثلما فعل الغزالي (ت ١١١١). السموأل المغربي (ت ١١٧٤) كتب ليسوع تحوله من اليهودية إلى الإسلام، كما كتب أنسلم تورميذا (ت ١١٤٣٢) ليسوع تحوله من المسيحية إلى الإسلام. ابن الجوزي (ت ١٢٠١) كتب لبدي النصيحة لولده الشاب. أما زروق (ت ١٤٩٣) واليوسي (ت ١٦٩١) وغيرهما من المؤلفين المتصوفة فكتبوا ليرشدوا المريدين لسلوك طريق التصوف. ومن الطبيعي أن يكتب بعض المؤرخين ومصنفي الطبقات عن أنفسهم مساهمة في التاريخ وفي علم الرجال، وأن يطلبوا نبذاً عن سير آخرين يعرفونهم ليدرجوهم في جملة أعمالهم. مثلما فعل ياقوت الحموي يوم طلب ذلك من ابن العديم.^(١١)

التراجم وتراجم النفس

قد يجوز لنا أن نسأل، إذا ما أخذنا النقطة الأخيرة في الاعتبار، هل تختلف تراجم النفس اختلافاً يذكر عن سواها من التراجم؟ لما كانت نصوص تراجم النفس تختلف بعضها عن بعض ذلك الاختلاف الشاسع، فمن الصعب إلى حد ما أن نقدم إجابة موحدة. لكن، نعم هناك فوارق مميزة تفرق معظم نصوص تراجم النفس ما قبل الحديثة عن التراجم الأخرى. نجد مثلاً واضحاً لهذا الفارق في طريقة وصف

(١٠) Michael Cooperson, «The Purported Autobiography of Hunayn Ibn Ishaq», *Eichblatt: Special Issue-Arabic Autobiography* N.S. 7, no. 2 (1997), pp. 233-249.

(١١) Naha N. Khoury, «The Autobiography of Ibn al-Adim as Told by Yaqut al-Rumi», *Eichblatt: Special Issue-Arabic Autobiography* N.S. 7, no. 2 (1997), pp. 289-311.

على الرغم من أن بعض كتاب السير الذاتية لم يرغب في إدخال معلومات عن أيام صباه، فتمة بين الذين اختاروا ذلك موضوع مشترك يتكرر عندهم، وهو تجارب الصبا المحرجة.^(١٢) من ذلك مثلاً ما يخبرنا به عبد اللطيف البغدادي من أنه لما أخذه والده أول يوم إلى الكتاب لم يفهم شيئاً مما كان يقوله المعلم، وكان عليه أن يحصل على دروس خاصة من مساعد المعلم قبل أن يتمكن من الدراسة مع بقية التلامذة.^(١٣) ويروي زروق طائفة من الطُرف عن أوائل صباه، منها كيف أن جدته كانت تشجعه على الصلاة بوضع قطع من النقود تحت وسادته مكافأة، وكيف أنها علمته أن يشكر الله على القوت اليومي بحجب الطعام عنه وإخباره بأن لا طعام للأكل في البيت ثم، وبعد التضرع إلى الله ليفوتهما، كان الطعام يظهر بما يشبه المعجزة. كما يخبرنا اليوسي أنه كان ينحرج من الاستئذان من الكتاب لقضاء الحاجة إلى حد أنه كان يتغيب عن الكتاب كلياً. ولم يُجد فيه غضبٌ والده ولا تأنيبه، ولم يقرر أن يواظب على الدراسة إلا عندما توفيت والدته فجأة، إذ بعد ذلك، وفي تحول كامل في طبعه، نذر نفسه للدروس. ويخبرنا ابن حجر العفلاتي أنه أخفق في المرتين الأولىين لدراسة «صحيح البخاري»، ولم يفلح في امتلاك ناصيته، إلا في المرة الثالثة (وفي هذا سابقة لافتة لرواية طه حسين المشهورة في «الأيام» عن نسيان القرآن مرتين وعدم التوصل إلى حفظه إلا في المحاولة الثالثة). وبدأ الترمذي قصة حياته بإخبارنا أنه لم يكن قد حفظ القرآن حتى سن السابعة والعشرين. ويروي لنا ابن عجيبة أنه كان يريق كثيراً من الماء عند الوضوء إذ كان صبيّاً، حتى إن والدته احتالت على إقناعه بأن يتوضأ بحصاة، وأنه لم يعرف إلا في وقت لاحق من حياته أن هذا لا يكون إلا على مفر أو عند الافتقار إلى الماء.

من الدلائل على وظيفة هذه الطُرف أن المعايير الموصوفة فيها كثيراً ما تنطوي على الشيء الذي غدا المؤلف الراشد مشهوراً من أجله: فعبد اللطيف البغدادي

Dwight F. Reynolds, «Childhood in One Thousand Years of Arabic Autobiography», (١٢) *Eikbnydt. Special Issue: Arabic Autobiography* N.S. 7, no. 2 (1997), pp. 379-392.

(١٣) أنظر: Shawkat M. Toorawa, «Language and Male Homosocial Desire in the Autobiography of 'Abd al-Latif al-Baghdadi», *Eikbnydt. Special Issue: Arabic Autobiography* N.S. 7, no. 2 (1997), pp. 251-265; Shawkat M. Toorawa, «The Educational Background of 'Abd al-Latif al-Baghdadi», *Muslim Education Quarterly* 13, no. 3 (1996), pp. 35-53.

أصبح عالماً وطبيباً ذائع الصيت، ورزوق صار شبيحاً من شيوخ الصوفية معروفاً بتفواه، وابن حجر العسقلاني بات أشهر علماء الحديث في عصره، وعلم طه حسين في شأن القرآن والأدب العربي عامة معروف أيضاً، وعلى ذلك ففسر في إمكاننا أن نفترض، من ناحية، أن هذه الأخبار التي ترد طبعاً في أوائل نص السيرة الذاتية، تظهر المؤلف في موقف التواضع (وإن لم يكن هذا الموقف حاضراً عندما يأتي وقت التكلم على إنجازات المؤلف الراشد). ومن ناحية أخرى، ولا سيما بالنسبة إلى المؤلفين الذين كتبوا عن حياتهم ليقدموا أنفسهم قدوة لمن يليهم من التلامذة والأتباع، فإن عشرات الصبا هذه قامت بالمهمة القيمة جداً، المتمثلة في البرهنة على أن المؤلف لم يكن كاملاً، خالياً من العيب منذ الولادة. فهو أيضاً كانت له مواطن ضعف، واعترضت سبيله عقبات توجب عليه أن يدللها ليصبح عالماً معروفاً أو شخصية دينية بارزة. وفي وسعنا نحن قراءه أن نتخذة أسوة حسنة، ما كان لنا أن نأنس بها لو لم تظهر عليه أي من علامات الضعف البشري.

لكن، ربما كانت لهذه الأخبار وظيفة إضافية، هي المساعدة على إيجاد «صوت لترجمة الذات» ضمن حقل التراجم الأوسع. إن طُرف الصبا المؤثرة هذه ما كان لها، في أرجح الظن، أن تظهر في ترجمة الرجل إجلالاً لقدره، حتى إن كانت معلومة لمن يترجم له. ولذا، فإن من شأن قراءة هذه الطُرف في نص ترجمة الذات أن تعزز عند القارئ الشعور بأنه يقرأ سيرة ذاتية حقاً، لا رواية كتبت بصيغة الغائب عن حياة المترجم له.

السيرة الذاتية العربية في العصر ما قبل الحديث تحتوي، إجمالاً، على المعلومات نفسها الموجودة في التراجم. فالتص غالباً ما يحتوي على نسب المترجم له، وشرح لأصول العائلة، ووصف للمكتب المدروسة والشيوخ الذين أخذ عنهم المؤلف، الرحلات والحج، المناصب الحكومية التي تقلدها، الكتب التي كتبها، وما إلى ذلك. ومع ذلك فإن كثيراً من هذه النصوص يتسم بنبرة شخصية أكثر، أو يشتمل على معلومات ذات طبيعة شخصية أكثر مما يحتويه معظم التراجم. طُرف الصبا المذكورة أعلاه، مثال لهذه السمة. ويضمّن بعض الكتاب سيرهم الذاتية لمحات عن حياتهم الخاصة عبر إشارات إلى زوجاتهم أو أولادهم، ومشاعرهم حيال مختلف تصارييف الحياة، ولا سيما تلك العلاقات بالأقارب أو الأساتذة، وحتى عدداً يسيراً من الطُرف عن التجارب الجنسية. لكن من الواضح أن هذه التفاصيل كانت تضمّن، أو تستبعد، وفقاً لذوق الكاتب؛ فالسيرة الذاتية العربية في العصر ما قبل

الحديث كتوع أدبي لم تكن نملي على الكاتب تضمين نصّه معلومات شخصية كهذه. أمّا التوازن بين حوادث العالم الخارجية، وحوادث حياة الكاتب الفردية، وحياة الكاتب الداخلية الفكرية، والتأملية، إلخ، فيختلف بين نص وآخر. غير أن ما من نص من هذه النصوص يُنذر بالدرجة الأولى لتصوير الذات الداخلية «الخبيثة». وفعلاً، فمن الجائز لقائل أن يقول إن التصور الغربي للحديث لـ «ذات» منفصلة في أساسها إلى قسمين، خارجي وداخلي، خاص وعام، وأن هذين القسمين يوجدان في حال شبه مستمرة من التجاذب أو التصارع، لم يكن في أرجح الظن نصوراً يشارك فيه مؤلفونا هؤلاء.

لكن هل كانت ثمة وسائل يستعملها كتاب السير الذاتية العربية في العصر ما قبل الحديث للإشارة إلى الحياة «الداخلية» غير النغمة الحديثة المضملة في التعبير عن المشاعر مباشرة باعتبارها أفكاراً أو كلاماً داخل الرواية؟ ثلاثة احتمالات على الأقل تنشأ عن تفحص هذه النصوص. ثمة أولاً، طبعاً، جميع النصوص الصوفية التي تركز تحديداً على وصف حياة داخلية روحية، مسلك متفصل، حرفياً، يكاد يكون وجوداً متفصلاً يوازي حوادث حياة المؤلف أحياناً، ويصطدم بها أحياناً أخرى. المنصر الثاني المتكرر هو تضمين السيرة سرداً للأحلام وتفسيرها. ومع أن الأحلام توجد يقيناً في كثير من أنواع الكتابات العربية الوسيطة، فإنه يبدو أن الأحلام كما ترد في تراجم النفس تقوم بدور متميز نوعاً ما. فالأحلام في الكتابات التاريخية إنما ترد من فيل التنبؤات بالحوادث المستقبلية، وتعمل بمعنى ما عمل التوسيع لبعض الحوادث التي كان لا بد من وقوعها ولا مفر منها لذلك: يرى أحدهم حلماً في منامه ويفسر الحلم بأنه منبئ بانتصار في المعركة أو منذر بهزيمة، يذهب الأمير إلى المعركة، ثم تقارن النتائج بالحلم. أمّا في نصوص السير الذاتية فإن الأحلام تقوم أحياناً بدور مشابه، لكنها تعمل أيضاً كوسيلة يتوصلها الكاتب ليقول أشياء، ولا سيما عن نفسه، لا يستطيع قولها بسهولة بطريقة مُرضية. من ذلك أن كثيرين من كتاب تراجم النفس الذين يعرفون بأنفسهم باعتبارهم قادة فكريين أو روحيين، يروون أحلاماً رأوها أو رآها غيرهم، تعتبر مؤشرات إلى مكانة المؤلف، مثل «رأيت في المنام المؤلف يصلي إلى جانب النبي محمد صلى الله عليه وسلم في مسجد الأقصى بالقدس». ويحتوي بعض هذه الأحلام على روايات مركبة فيها العديد من الرموز، لكن تضمينات الحلم واضحة تماماً للقارئ في معظم الأحوال. وفي عدد من الحالات تعمل الأحلام عمل مسوغات أساسية للأفعال التي يقدم عليها المؤلف: فيبين السموأل المغربي، مثلاً، أن

نحوه إلى الإسلام كان نتيجة رؤيا في المنام شاهد فيها النبي محمداً، كما أن أحمد السمناني (ت ١٣٣٦) ترك حياة البذخ في قصر السلطان أرغون ونذر نفسه للزهد والمساعي الروحية بعد سماعه «صوتاً مؤنباً» ورؤيا شاهد فيها الآخرة. أمّا الموضوع الأشيع في مجموعة السير الذاتية هذه، فهو الحلم المبشر بولادة المؤلف الوثيقة الذي يراء والداه.^(١١)

ومن العناصر اللافتة في وصف المؤلف لمشاعره الخاصة وأحواله العاطفية استعمال الشعر داخل النص في لحظات الحزن أو الفرح العظيمين. ومع أن التراجم تحتوي عادة على منتخبات من أشعار المترجم له في قسم خاص، فأتينا أتكلم هنا على استعمال الشعر في سياق فقرات الإخبار من نص السيرة الذاتية. من ذلك أن أسامة ابن منقذ عندما كتب عن شيخوخته ووهن يده بعدما بلغ التسعين، يبدأ الكتابة نثراً ثم ينتقل إلى الشعر. وعندما يصف عبد اللطيف البغدادي وفاة صديق من أصدقاء العمر هو الشيخ أبو القاسم الشارعي، فإن آخر ما كان بينهما من حوار تم شعراً. وعندما يروي علي العاملي (ت ١٦٩٢) وفاة ابته، يبدأ نثراً ثم يتحول إلى الشعر. ومن السهل أن يرى المرء في مشاهد التأثر انعطفي البالغ هذه الدور الذي يمكن أن يقوم به الشعر في الإفصاح عن المشاعر العميقة على نحو يلائم النص الأدبي.

إن عناصر السيرة الذاتية العربية الأربعة هذه - طرف الصبا؛ رواية التجارب الروحية؛ رواية الأحلام وتعبيرها؛ استعمال الشعر في الإعراب عن اللحظات المؤثرة في حياة المؤلف - توفر كلها فكرة شخصية أكثر عن المؤلف مما يوجد عادة في التراجم العائدة إلى الحقبة نفسها.

الانتقال إلى السيرة الذاتية

جملة القول أنه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين ظهرت ثلاثة ألوان من كتابة السير الذاتية بالعربية. الأول هو مجرد استمرار لترجمة النفس المعروفة في العصر الوسيط؛ إذ ظلت هذه النصوص تكتب حتى اليوم، ولا سيما ضمن الأطر الدينية. فتراجم النفس التي كتبها المشايخ عبد الحميد محمود،

Dwight F. Reynolds, «Symbolic Narratives of Self: Dreams in Medieval Arabic (١٢) Autobiography», In *Defining Fiction and Genre in Medieval Arabic Literature*, ed., Philip Kennedy. Studies in Arabic Language and Literature, Harrassowitz Verlag, vol. 7 (2005), pp. 259-284.

ومحمد متولي شعراوي، وعبد الحليم كشك، مثلاً، لا تكاد تختلف من نواحي كثيرة عن نظائرها المكتوبة قبل عدة قرون من الزمان.

غير أن النصف الثاني من القرن التاسع عشر كان أيضاً فترة اختبار وانتكار عظيم في كثير من الأنواع الأدبية العربية. وقد بينت في موضع آخر أن هذه الفترة، وإن بدا عليها بعض علائم الأعراف الأدبية الغربية، تتسم فعلاً بأعمال عربية جديدة ومبتكرة ليست بأي شكل من الأشكال من قبيل تقليد النماذج الغربية.^(١٤) ففي مجال كتابة السير الذاتية ينطرح هذا في أعمال من أمثال «الساق على الساق في ما هو الفارياق» الذي وضعه أحمد فارس الشدياق، وهو خليط فريد خاص مركب من عشرات الأساليب والأنواع الأدبية المؤطرة في إطار سيرة ذاتية «وهمية»، يذكر بعض عناصره بالأشكال العربية الكلاسيكية بينما يخرج العمل نفسه عن جميع القوالب تقريباً. وعلى الرغم من أن في العمل عدة مؤشرات إلى تأثير التغير الاجتماعي، كالتفكير المستمر بشأن دور الرجال والنساء في المجتمع، فهو ليس تقليداً بأي صورة من الصور، ولا هو مستلهم من الأشكال الأدبية الغربية. وبالمثل، فإن القسم المتعلق بالسيرة الذاتية من «الخطط التوفيقية» لعللي مبارك، تلمس فيه عدة عناصر من الحس الروائي الجديد، ولا سيما في الرواية المستفيضة لأيام الصبا. غير أن هذه السيرة الذاتية «الحديثة» مدونة في إطار نوع أدبي تقليدي جداً، لا بل وسطي، هو «الخطط». وأنا أميل إلى تصنيف كتاب «الأيام» لطف حسين كاختبار لاف في الآداب العربية - يحافظ النص على صيغة الغائب المميزة للسير الذاتية الأقدم عهداً (كما أن وصفه لأيام الصبا يحتوي أيضاً على أصداء من نصوص أقدم منه). لكن طه حسين اعتمد، في الوقت نفسه، أهم عنصر أسلوبى قَبِض له أن يسود كتابة قصص الحياة، أو السيرة الذاتية الحديثة: السيرة المتواصلة كمبدأ منظم أساسي. وحاصل القول أن الشكل الجديد من كتابة السير اعتمد تصور الحياة كـ «قصة»، تنتظم حول المنطق الداخلي للقصة، ولا تقسم وتوزع على أبواب منمطة لأنواع الخبرات الحياتية. الصيغة المكتوبة للسيرة صارت أشبه بسرد روائي ينقسم إلى فصول، لا عملاً تاريخياً ينقسم إلى أبواب تدرج فيها أصناف المعلومات.

تغلغل جذور كتابة السير الذاتية العربية في كتابة التاريخ، في علم الرجال،

«Poetry and Prose in 19th-and 20th Century Arabic Literature», In *Prolegomena* Cross- (١٥)
Cultural Perspectives on Narrative in Prose and Verse, eds., Joseph Harris, Karl Reichl
and Jan Zielkowski (Suffolk: Boydell & Brewer, 1997), pp. 277-294.

وجمع التراجم في كتب طبقات أو تواريخ. وعندما بدأ كتاب السير الذاتية العربية يدرجون القصص ضمن أعمالهم، قاموا بذلك وبغيتهم القصوى هي دائماً كتابة التاريخ. أما في السيرة الذاتية العربية الحديثة فإن المؤلفين في معظمهم (لا كلهم) يكتبون أعمالاً روائية، وهم يصدرّون في كتاباتهم تلك عن طيف واسع من الدواعي: التعبير عن «الذات الداخلية»، كعمل فني أدبي، وأحياناً لالتقاط صورة جماعة معينة في فترة معينة من التاريخ، أو كوسيلة لتذكر زمن ولّى، أو لجماعة ذهب بها الدهر إلى غير رجعة. وأنتم تسعون الآن لاستخراج التاريخ من هذه النصوص المتنوعة. وثمة شيء من سخرية الأقدار أن هؤلاء المؤلفين، الذين كتبوا لأنفسهم تراجم على امتداد أكثر من ألف عام، هؤلاء المغموّرين في معظمهم، هم الذين يشاركونكم بوضوح الغاية نفسها، لأنهم كتبوا عن حياتهم، لـ «يعتمد عليها من أراد ذكرهم في تاريخ» - كما قال جلال الدين السيوطي.

الفصل الثاني

إشكالات الزمن التاريخي في قراءة المذكرات؛

مذكرات جمال الدين القاسمي ومشاهداته

وجيه كوثراني

الزمن التاريخي وإشكالاته

لم يكن مارك بلوخ (M. Bloch)، مؤسس مجلة «الحواليات» (Les Annales)، مع صديقه لوسيان فبفر (L. Febvre)، يعيد التعريف الشائع للتاريخ بأنه «علم البحث في الماضي»، وكان يقترح تعريفاً آخر لعلم التاريخ هو «علم البشر في الزمان»^(١) وينطلق من هذا التعريف من اعتبارات عديدة، يمكن إجمالها بثلاثة لها علاقة حميمة باعتبار المذكرات مصدراً أساسياً من مصادر التاريخ.

الاعتبار الأول أن التاريخ يحمل بالدرجة الأولى الصفة البشرية. صحيح أن التاريخ يشمل أيضاً التاريخ الطبيعي، لكن هناك فارقاً بين الطبيعة والبشر. يقول بول فاين (P. Veyne) «إن الإنسان يفكر ويختار (délibère) في حين أن الطبيعة لا تفعل هذا». ثم إن التاريخ البشري يصبح بلا معنى إذا أغفلنا حقيقة أن للبشر أهدافاً وغايات ونهايات، وعليه فإن الوقائع التي يدرسها المؤرخ هي «وقائع معيشة» (Faits vécus) لا «وقائع علمية» يجري التعبير عنها بقوانين مجردة.^(٢)

ولما كانت المذكرات والسير واليوميات والملاحظات تحمل بغزارة تلك الصفة البشرية، أي أنها تعبر بصورة مباشرة عن الوقائع المعيشة، وعمما تحتزنه هذه الأخيرة من خيارات وغايات ومشاعر وأحلام وآمال، فإنها تصبح، بهذا المعنى، خصوصاً مشبعة بالمعنى الإنساني. فهي تحمل جزءاً لا يستهان به من الأفكار والأهداف، وجزءاً كبيراً من الغنيات والأفهام.

الاعتبار الثاني أن ثمة علاقة تبادلية بالذهاب والإياب الدائمين بين الماضي

Marc Bloch, *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien* (Paris: Librairie Armand Colin, 1993), p. 81.

P. Veyne, *Comment on écrit l'histoire* (Paris: Seuil, 1993), p. 159. (٢)

والحاضر. فلا الماضي يفسر الحاضر، كما أشاعت النظرة التاريخية التقليدية، ولا الحاضر يفسر الماضي، عبر الدماج الأزمنة وإسقاط بعضها على بعض، أو عبر القول إن التاريخ يعيد نفسه.

والمذكرات واليوميات والمشاهدات تعكس لحظة تقاطع واتصال بين الماضي والحاضر، يجري خلالها تأمل وتفكير وكتابة عن وقائع معينة. وهذه اللحظة هي حاضرٌ من كُتب، وماضي من سيكتب. وهذا الماضي هو المستقبل الذي من أجله، أو بداعيه، كُتبت المذكرات. لذا فإن الحركة الدائمة التي يسببها مارك بلوخ الذهاب والإياب الدائمين بين الماضي والحاضر هي التي تساعد على فهم الماضي والحاضر معاً، من خلال الاغتناء الدائم والمستمر بالمعلومة والمفهوم والطرائق.^(٣)

الاعتبار الثالث ينبع من الصفة المستقبلية التي يتخذها التعريف الذي انطلقنا منه. فكون التاريخ تاريخاً للبشر في الزمن، يبرز في هذا المعطى البعد المستقبلي في الزمن التاريخي كبعد دائم الحضور في التأمل والتفكير والكتابة. فالتاريخ ليس إحياء للماضي،^(٤) كما دعا إلى ذلك بعض المدارس الرضعية، بل هو إعادة بناء وتصور بأمنلة حاضرة وخبرات وأدوات معرفية متجددة. ولما كانت الأدوات مفتوحة على المستقبل بمعنيين وإمكانيين: اكتشاف وثائق جديدة وتطور مفاهيم جديدة في علم المعرفة، فإن إعادة بناء الماضي تبقى مهمة مفتوحة على المستقبل. وعلى أسئلته المعلقة أو المسكوت عنها أو اللامفكر فيها.

والمذكرات واليوميات (بما فيها المراسلات أيضاً) عندما تنقل حاضراً معيشاً، وعندما يتأمل أصحابها ويتوقعون مصائر معينة لجماعة أو دولة أو مجتمع أو مؤسسة، فإنها بذلك تترجم حالاً متحركاً نحو مستقبل، يمكن أن نقرأه بين السطور صراحة أو

(٣) حركة الذهاب والإياب بين الماضي والحاضر التي يتحدث عنها مارك بلوخ كجهد معرفي، لا تعني أن نتحدث عن الماضي بـ «مفردات الحاضر»، وبهذا المعنى يشير ميشيل فوكو، عندما يورخ لولادة السجن، إلى «أن التاريخ لتاريخ الحاضر» لا يعني أبداً التاريخ لمؤسسة السجن الحديث بـ «مفردات الحاضر».

(٤) يقول الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (P. Ricoeur): «التاريخ ليس تاريخاً إلا بالمقدّر الذي لا يؤدي إلى خطاب مطلق (Discours absolu) ولا إلى قراءة مطلقة (Singularité absolue)، إنه تاريخ بالمقدّر الذي يبقى فيه المعنى غامضاً ومختلفاً (...)» التاريخ يطمح إلى أن يكون موضوعياً، ويبدو أنه لا يمكنه ذلك؛ يريد أن يحيي من جديد (Revivre)، لكنه لا يستطيع إلا إعادة البناء (Reconstruire)، يريد أن يجعل من الأشياء معاصرة، لكنه لا بد من أن يأخذ مسافة تجاه العمق والبعد التاريخي. «نقلاً من:

J. Le Goff, *Histoire et mémoire* (Paris: Gallimard, 1988), p. 185.

ضمناً. ويمكن أن نعطي مثلاً لهذه القراءة، قراءتي لمراسلات شكيب أرسلان ورشيد رضا في كتاب: «السيد رشيد رضا، أو إخوان أربعين سنة» (دار الكتاب المصرية، ١٩٣٧)، إذ يجري تبادل آراء وأفكار تتعلق بمصير الدولة العثمانية ومستقبلها في اللحظة، كانت تنعت بالمصرية^(٥). وكانت تتصارع فيها الأفكار والمشاريع تصارعاً يصعب التنبؤ فيها بالاحتمالات التاريخية المتوقعة. لكن الذي حدث من شأنه توضيح مسار الاحتمال الذي وقع فعلاً.

هذا على أن العلاقة بين الأزمنة الثلاثة تظل علاقة ملتبسة. وهذا الالتباس قد يؤدي إلى أشكال من التداخل في الصورة التي يقدمها المؤرخ عند تمفصل الأزمنة الثلاثة في لحظة من لحظات التاريخ، هي لحظة التعبير والكتابة عن هذه الصورة. فقد تحمل الصورة التاريخية، بسبب وطأة الأحداث (أي إعادة بناء الماضي في مشهد أو محاولة تركيب الحاضر في يوميات أو مذكرات أو مشاهدات أو مراسلات، إلخ)، خلطاً للأزمنة، أي إسقاط زمن على زمن (anachronisme)، كإسقاط زمن الحروب الصليبية على زمن الحروب الكولونيلية أو الإمبريالية أو حروب العولمة اليوم، أو تمثيل هذه بتلك كما يجري اليوم في الخطابات الأيديولوجية التعبوية، بل أيضاً في بعض كتب التاريخ والمذكرات.^(٦)

هذا التمفصل يسميه لوسيان فيفر «الوظيفة الاجتماعية للماضي» أي للتاريخ، إذ إن الحاضر هو الذي يطرح أسئلته على الماضي، فوفقاً لحاجات الحياة يسأل التاريخ الموت. إنه إذاً، وكما يسميه مؤرخو مدرسة الحوليات، «التاريخ - المسألة» (L'Histoire-problème) وليس فقط «التاريخ الحدث» (Histoire-événementielle).^(٧)

(٥) قارن من أجل التوسع في هذه الفكرة: وجيه كوتراني، «الدولة والخلافة في الخطاب العربي إبان الثورة الكمالية في تركيا» (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٦).

(٦) كثيرة هي الأمثلة التي تجد فيها هذا الاستذكار للحروب الصليبية لسحب ذاكرتها على حروب معاصرة. ساطع الحصري في «يوم ميلون» يتذكر هذه الحروب، فيجعل لأطماع فرنسا في سورية جذوراً في الحروب الصليبية. أنظر: ساطع الحصري، «يوم ميلون» (بيروت: دار الاتحاد، لا.ت)، ص ٢٥.

ولا عربة، في المقابل، أو تبريراً لما تردد على ألسنة الجنرالات الذين قادوا الحملة العسكرية على دمشق عندما يستعيدون ذكر الحروب الصليبية كمناحر «نار» أو كذاكرة أسطورية، فهذا لا يعني تطابق الأزمنة التاريخية. كقولة الجنرال خورو هل قبر صلاح الدين: «ها قد عدنا يا صلاح الدين»، أو لذكر الجنرال غزله أحد فرسان عائلته الذي اعتقل في دمشق في أثناء الحروب الصليبية. راجع أيضاً: الحصري، المصدر نفسه، ص ٣٦٧ - ٣٦٨.

(٧) أنظر للتوسع: Veyne, op. cit.

وما دنا في معرض الحديث عن «الوظيفة الاجتماعية» للتاريخ، أو عن «التاريخ - المسألة»، فإن مسألتين منهجيتين تطرحان هنا:

أ - مسألة اختلاف وتائر السرعة في حركة التاريخ، أي في الزمن التاريخي.

ب - مسألة موقع المذكرات في سياقات اختلاف السرعة بين مستويات الزمن التاريخي.

كان فرنان بروديل (F. Braudel) رأى في جداله مع الإثنولوجيين والأنثروبولوجيين من المدرسة البنيوية التي كانت تشدد على طابع الثبات في البنى العقلية والثقافية والاجتماعية، وتأخذ على المؤرخين عرقهم في النظرة التاريخية،^(٨) أن الزمن التاريخي لا يسير على وتيرة واحدة وبسرعة واحدة، وإنما ثمة «سرعات» متباينة في مساراته:

- قسمة ثبات أو شبه ثبات في الزمن الجغرافي،
- وثمة شبه ثبات وتغير بطيء وبطيء جداً، في الزمن الاجتماعي - الثقافي - الحضاري (في البنى الاجتماعية والعقلية)،
- وثمة تغير سريع في الزمن الحداثي - السياسي،

فأين تقع نصوص المذكرات واليوميات والمشاهدات والسير و«معارفها» في هذا النظام المركب وغير المرئي من مستويات الزمن التاريخي، أي بتعبير آخر نظام العلاقة بين الثابت والمتغير؟

صحيح أن المذكرات تكون كُتبت في لحظة تمفصل الأزمنة الثلاثة، أي لحظة الحاضر الجامع بين الماضي والمستقبل، لكنها أيضاً، ومن منظور اختلاف السرعة في مستويات الزمن التاريخي، تعبر في لحظة الكتابة عن موضوعات شتى وحقول تاريخية عديدة. وهذه الأخيرة قد تنتمي إلى زمن ثابت أو شبه ثابت، إذا تناولت بالوصف مشاهد جغرافية وبيئية. وقد يلحظ القارئ هنا تغيراً في طبيعة الأرض والتضاريس وأنماط الزراعة بسبب عوامل طبيعية، أو بسبب تدخل بشري، تقني أو اقتصادي أو عمراني، فيمكن قياس مدى هذا التغير بالمقارنة بمشاهد سابقة، فتسبين للمؤرخ الذي يؤرخ للمدد الطويلة مدى السرعة أو البطء أو الثبات في مسار العلاقة بين الأرض والإنسان (مثال ذلك التأريخ لزراعة الثوت في جبل لبنان، أو التأريخ لاستصلاح الأراضي والبساتين في الجنوب اللبناني).

Guy Bourdè et H. Martin, *Les études historiques* (Paris: Seuil, 1997). (٨)

على أن المذكرات واليوميات والمشاهدات تتضمن، في معظمها، مشاهد اجتماعية وثقافية وسياسية وحدئية، فهي من هذه الناحية تنتظم في المستويين الأخيرين من الزمن التاريخي: الزمن الاجتماعي - الثقافي - الحضاري، والزمن الحدئي - السياسي.

على أن قيمة المعرفة التاريخية التي تتضمنها المذكرات تظل رهناً بمدى قدرة المؤرخ على النقد والاستقراء والاستنتاج، وكل هذا مرتبط بعوي تاريخي وثقافة تاريخية ومفاهيم تختلف من مؤرخ إلى آخر، ولا سيما إذا هيمنت الأيديولوجيات على الكتابة التاريخية.

لذا قد تبقى الأيديولوجيا السياسية حاضرة، أو مستدخلة، في ذلك الاستقراء للمذكرات. ومثال ذلك قراءة المؤرخين القوميين لمذكرات رجالات الحركة العربية في أوائل القرن العشرين. فمن يتابع الأعمال التي تناولت هذه المذكرات تحقيقاً، أو درساً، أو استشهاداً، يلاحظ أن معظم هذه الأعمال غرق في جاذبية الخطاب القومي الذي أملت مرحلته لها حيثياتها في مسار الانتفال والتحول من اجتماع الدولة السلطانية إلى اجتماع الدولة الوطنية (الحديثة) في التاريخ العربي الإسلامي.^(٩) فتصبح الحيثيات أبدية تضرب في عمق التاريخ، قديمة ووسيلة وحديثة، وتنجلي في وعي المؤرخين - على اختلاف أيديولوجياتهم القومية - ذاكرة جماعية يجري تركيبها وتفصيلها على مشروع سياسي «جاهز» أو «مستقبلي»،^(١٠) قد يكون «أمة عربية»، أو «أمة سورية»، أو أي نطاق آخر لأمة، يجري تمثيلها في جغرافية بشرية ويستعان بالتاريخ على تبريرها. وتشكل المذكرات في هذه القراءة القومية مرآة عاكسة لزمن قومي واحد يجري تسليده على أزمة أخرى، فيُحسب العصر الأموي مثلاً عصراً قومياً عربياً، في حين يُحسب العصر العثماني «عصراً استعماريّاً»..

بل إن وطأة العقود الأخيرة من عمر الدولة العثمانية قد تُسحب في الذاكرة على تاريخ قرون ستة. هذا في حين أن قراءة أخرى لتصوص مذكرات رجالات الحركة العربية والإصلاح قد تكون مفيدة على مستوى المعرفة التاريخية إذا أخذت بعين الاعتبار المفهومين السابقين اللذين أشرت إليهما:

(٩) سبق أن عالجت جانباً من هذا الموضوع في: وجيه كوثراني، «مشروع النهوض العربي، أو أزمة الانتقال من الاجتماع السلطاني إلى الاجتماع الوطني» (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥).

(١٠) بشأن نموذج لهذا التفكير، أنظر: عبد العزيز الدوري، «التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

- مفهوم تمايز الأزمنة وعدم خلطها في الوعي التاريخي،

- ومفهوم اختلاف وناتر السرعة بين الثبات والتغير في حركة التاريخ.

لذا فإن المذكرات التي تُستخدم، في غالب الأحيان، مصدراً للتاريخ لمعالم النهضة والإصلاح والحركة العربية الأولى في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، تحمل أبعاداً زمنية مختلفة، على المؤرخ أن يفككها وإن حملت النصوص في الظاهر خلطاً للأزمنة وإسقاط زمن على زمن. كما أنها تحمل عناصر ثبات بفعل بنى وخلفيات ثقافية معينة، وتحمل أيضاً عناصر تغير بفعل التحول والانعطاف في المشاريع الاستراتيجية التي تجتاح المنطقة وتواجه العقول والنفوس.

في ضوء هذه الملاحظات المنهجية يمكن قراءة تحولات رشيد رضا - على سبيل المثال - من اتحادي عثماني (مناصر لحزب الاتحاد والترقي زمن الدستور) إلى عروبي (شريف) زمن الثورة العربية، إلى مناصر لفصل في سورية، إلى مناصر للمشروع الوهابي زمن نهضة ابن سعود في نجد. وعلى الرغم من هذا التغير يمكن قراءة «الثابت» الثقافي في فكر رشيد رضا والمتجسد في ثقافته الفقهية الباحثة عن مشروع دولة في «دار الإسلام». هذا الثابت «تعبّر عنه مراسلاته لشكيب أرسلان» عندما تثير انتباهه انتفاضة مصطفى كمال (أتاتورك) في الأناضول، فيكتب إلى صديقه أرسلان مرشحاً مصطفى كمال لاحتلال منصب «خليفة المسلمين»، وبمعزل عن الإمكان التاريخي لذلك المشروع.^(١١)

وفي ضوء هذا أيضاً يمكن قراءة تحول ساطع الحصري من مثقف قومي عثماني إلى مثقف قومي بحري حيث يتجلى الثابت في الثقافة القومية والفكر القومي والمتغير في هندسة هذه الثقافة على وضع عربي ومشروع سياسي عربي بسبب تغيرات في الجغرافية السياسية للدولة العثمانية.^(١٢)

على أن اختيارنا في هذه الورقة وقع على مذكرات عالم ديني إصلاحي دمشقي هو جمال الدين القاسمي، لتكون حقلاً نتأمل فيه لحظات التقاطع بين الماضي والحاضر؛ بين الماضي الذي يسحب نفسه في بنى ثقافية مقاومة لأي إصلاح أو

(١١) راجع مراسلات رشيد رضا مع شكيب أرسلان في هذا الموضوع، في: شكيب أرسلان، «السيد رشيد رضا: إحياء أربعين سنة» (دمشق: مطبعة ابن زيدون، ١٩٣٧)، ص ٣١٤ - ٣٢٠. وقد عرضنا للموضوع في: كوثراني، «الدولة والخلافة...»، مصدر سبق ذكره.

(١٢) فارن بد: وليام ليفلاتد، وساطع الحصري، «من الفكرة العثمانية إلى العروبة»، ترجمة فكتور سحاب (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٣).

تغيير، وبين حاضر يتجلى في إرادات تعبيرية مستشرقة للمستقبل، لكن أيضاً متعينة ببعض لحظات الماضي وإنجازاته.

جمال الدين القاسمي في مذكراته^(١٣)

عبدية هي المعارف والمعلومات المفردة التي تستوقف المرء في مذكرات جمال الدين القاسمي، والتي لها علاقة بموضوعات النهضة العربية والإسلامية عامة، وبفضائها الإصلاح الديني والسياسي والموقف من الدستور العثماني على وجه أكثر تحديداً. غير أن إشكالية البحث التاريخي المطروحة، والقروض التي تستدعيها، هي التي نعين أولاً حقل الاختيار ثم حقل الاستثمار المعرفي للمعلومة، أو الخبر المنطوق في سرد المذكرات أو المشاهدات.

ففي حقل البحث في تاريخية الأفكار في المجتمعات الإسلامية، نحلل مقولة الاجتهاد حيناً محورياً في البحث والمساءلة والتساؤل عما يسمى إقفاله وكيف؟ فتحة وكيف؟ طبيعة علاقته بالسلطة؟

في قراءتي مذكرات جمال الدين القاسمي، وهو عالم إصلاح من مدرسة محمد عبده، توقفت عند ثلاثة معطيات يحملها سرد جمال الدين لسيرته: أولاً: المعطى التاريخي الذي يكشفه خبر «حادثة المجتهدين» في سنة ١٨٩٥، ومضمونه أن الاجتهاد تهمة خطيرة يعاقب عليها القانون والشرعة. وكاد جمال الدين يمر بهذه المحنة لمجرد قراءته كتب الحديث من دون كتب الأحكام مع رفاق له في دمشق.

ثانياً: معنى ودلالات أن يمارس جمال الدين الاجتهاد بعد إعلان الدستور في سنة ١٩٠٨، للدفاع عن الدستور وشرعته كفرع من فروع الفقه (معنى العلاقة بين الماضي والحاضر).

ثالثاً: دلالات حادثة التهجم على رشيد رضا بمناسبة إلقاء دروسه في الجامع الأموي.

ونلاحظ أن أبرز دلالات هذه المعطيات هي أن التغيير أو التغيير في الأفكار في اتجاه وعي حال الاستبداد وإدراك أن مفاعيل الدستور (أي رقابة الأمة) يمكن أن تحد

(١٣) جمال الدين القاسمي (١٨٦٦ - ١٩١٤)، مذكرات ويوميات جمعها وعلق عليها ابنه طاهر القاسمي بعنوان: «جمال الدين القاسمي» (دمشق: منشورات مكتبة أطلس، ١٩٦٥).

من مساوئه، لم يلامس (أي التعبير) إلا أفراداً ونخباً قليلة في المجتمع. أما حال المجتمع الديمقراطي، الذي يصفه جمال الدين، فكان يعج بمن كان يسميهم «الحشوية»، أو علماء سوء، أو «المنشيوخين». وكان خلفهم «عوام» تحركهم شعارات التعصب الديني المناوئة لأي خطاب إصلاحي، أو بالأحرى لأي خطوة تغيير أو تجديد أو قراءة مختلفة عن المؤلف للنص الديني. فمثل هذا يعتبر «اجتهاداً» ممنوعاً، أو «بدعة» مؤدية إلى كفر.

هذه الأحداث التي يرويها جمال الدين القاسمي في مذكراته يمكن قراءتها كتعبير عن نمط من الثقافة الأهلية شبه «الثابتة» التي اخترقت الأزمنة الثلاثة: الماضي والحاضر والمستقبل، بل التي دخلت فيما يمكن أن نسميه «الزمن العربي البطيء»، أو الشديد البطء الذي نعيشه اليوم.

بين الأخبار الثلاثة، التي أوردناها، حال اتصال. وحال الاتصال هذا لا يمكن رؤيته إلا عبر التاريخ للمدى الطويل، أي لتاريخ الأفكار والثقافة وأنماط التفكير في التاريخ الإسلامي. فالكلام على منع الاجتهاد وملاحقة أصحابه أو المنهمين به، هو جزء من حال ما آلت إليه ثقافة الاجتماع السلطاني، أو العصباتي، في التاريخ الإسلامي. وكانت مفردات هذه الثقافة قد دخلت منذ زمن بعيد في الخطاب الفقهي (عند أبو الحسن الماوردي على سبيل المثال)، وفي جميع أدبيات مرايا الأمراء ونصائح الملوك، وذلك عندما استدخلت تلك النصوص عهد أردشير الذي يرى في أن «الدين أسس الملك والرياسة»^(١٤) كما أن مفردات هذه الثقافة كانت أضحت في نصوص ابن خلدون قوانين وخصائص لآلية عمل الدولة، ولا سيما عندما يتحدث ابن خلدون عن «قانون» (استقواء العصية بالدين).^(١٥)

لذلك فإن لجوء السلطان القديم «أو المتأخر» إلى منع الاجتهاد ما هو في حقيقة الأمر إلا من قبيل احتكار السلطان للاجتهاد عبر فقهاء. والملاحظ أن هذا الاحتكار السلطاني للاجتهاد، أي «لتمرير أحكامه وتدابيره عبر فتاوى الفقهاء»، لم يكن مقصوداً على السلطان عبد الحميد أو السلاطين العثمانيين. فمنذ أن طُوِّع الدين

(١٤) أنظر: كمال عبد الطيف، «في تشریح أصول الاستبداد: قراءة في نظام الآداب السلطانية» (بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٩).

(١٥) راجع توسيماً لهذا الجانب في: وجيه كوثراني، «هويات فائقة... مواطنة مقنونة في نهافت خطاب حوار الحضارات وصدامها عريباً» (بيروت: دار الطليعة، ٢٠٠٤)، ص ١٠٧ - ١٣٤.

للاحكام السلطانية والسياسات الوضعية تحت عنوان الاجتهاد والافتاء أمسى أمر الاجتهاد أمراً سلطانياً، أي ضرورة تبريرية مباحة للحكم ومحظورة على المجتمع، خوفاً من تكون «رياسات مستترات» على حد ما ورد في نص أردشير، أي «معارضة سرية» بلغة اليوم.

وهكذا، فعندما يتحدث جمال الدين القاسمي عن حادثة سنة ١٨٩٥، حين ألقي القبض على مجموعة من العلماء وطلاب العلم الديني في دمشق، إذ تدعى هؤلاء إلى قراءة كتاب «كشف الغمة عن الأمة» للشيخ الشعراوي، وهو كتاب حديث، فإنما يكشف عن الهواجس الأمنية التي تحرك المفتي والقاضي الرسمي حيال ما يمكن أن ينتج في العقول وفي النفوس، عندما تُقرأ أحاديث الرسول، بصورة مستقلة، وحيال ما يمكن أن تستثيره القراءة الحرة من تفسيرات وتأويلات قد تكون مخالفة للاحكام الفقهية المتبناة من الهيئة الحاكمة. ومن هنا نصيحة المفتي لعلماء دمشق، وبعد أن تدخل أعيان دمشق للعفو عن المتهمين، ونصها كما بورده جمال الدين القاسمي: «ما لكم ولقراءة الحديث؟ يلزم قراءة الكتب الفقهية والحجر على قراءة الكتب الحديثية والتفسيرية»^(١٦)

هذا وفي سنة ١٩٠٨، وقبل أشهر من إعلان الدستور، تُفتش مكتبة القاسمي في داره وفي جامع السانية (١١ آذار/مارس ١٩٠٨) ويُضبط بعض الكتب التي أثارَت عناوينها لدى زبانية السلطة شبه الاجتهاد أو التفكير الحر.^(١٧)

هذا الخبر، وعلى الرغم من تواضع دلالاته الحديثية والسياسية، فإنما يستبطن دلالات أوسع عن طبيعة الثقافة السياسية السائدة على مدى طويل من التاريخ الإسلامي، والتي يمكن تلخيصها بالمعطى التاريخي التالي: قدرة الدولة السلطانية على أن تجعل من الدين ثقافة رافعة للسلطان وحامية لها، لكن أيضاً مهددة له بالسلاح نفسه. لذا كان الاجتهاد حقلاً مخصصاً لفقهاء السلاطين وحدهم ومحظوراً على غيرهم من فقهاء المجتمع. حتى القراءة واقتناء الكتب أصبحا مراقبين لأنهما قد

(١٦) في مذكرات جمال الدين القاسمي سرد موسع لهذه الحادثة، حيث تقرأ أسماء العلماء الذين اعتقلوا مع جمال الدين بنهمة الاجتهاد، وهم: الشيخ عبد الرزاق اليطار، والشيخ سليم سمارة، والشيخ بدر الدين المغربي، والشيخ توفيق أفندي الأبوي، والشيخ أمين الفرجلاني، والشيخ سعيد القراء، والشيخ مصطفى الحلاق. انظر: جمال الدين القاسمي، مصدر سبق ذكره، ص ٤٨ - ٦٩.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٠٠ - ٢٠١.

بإدبانه إلى تفكير مستقل.

هذه الآلية المتهجبة من التفكير سحبت نفسها على مجال الإصلاح أيضاً. فعندما كان على الحكم الدستوري الجديد أن يروج الدستور ويقنع الناس به، كان على العلماء الإصلاحيين أن يدافعوا عن الدستور بالفقه، بل أن يُدخلوا النص الدستوري في الثقافة الفقهية نفسها. وكان هذا ما عبّر عنه جمال الدين القاسمي عندما مثل عن موقفه من الدستور بصيغة «ما منزلة القانون من الدين؟» والذي تضمنت خطبة كتبها هو وألقاها أخوه قاسم، في حفل أقيم من أجل الاحتفاء بالدستور في دمشق، ومما جاء فيها:

«كان سألني بعض أصحابي ممن لا أنس له إلا بالفقه، ولا مساس له بالقوانين وموضوعاتها، عن منزلة القانون من الفقه، ومداه عند العلماء، فأجبت: بأن القانون والنظام والدستور، وما شئت فقل، يشبه الفروع المدونة في كتب الفقه، التي مأخذها الاجتهاد والاستنباط من الأصول الأربعة: الكتاب والسنة والإجماع والقياس». وعلق جمال الدين على موقفه في المذكرات:

«وبالجملة فعلمائنا وفقهاؤنا وأئمة الأصول من السلف الصالح رضي الله عنهم، سبقوا كل واضع قانون ونظام إلى اعتبار رعاية المصالح التي لا قوام للأمة إلا بها. إنما ذكرت ذلك وكررت له ليخف أمر القانون على من لم يسمع به، ويظنه أمراً نكراً، وما هو إلا فروع وسائل، قال بمثلها من تقدمنا من الفقهاء»^(١٨)

إذاً، أن تكون المصلحة قاعدة للاجتهاد والافتاء، رأي قال به فقهاء قدامى أبرزهم الطوفي والشاطبي. لكن المسألة اليوم وقد أضحت تتعلق بالدستور ومفاعيله، أي بتصوص تدعو إلى اعتماد صيغة المواطنة بدلاً من الرعية، وإلى المساواة بين المواطنين وصور الحريات، والتمثيل البرلماني، وفصل السلطات، أي أضحت تتعلق بحدث سياسي واجتماعي وثقافي تغيري، أي بانقلاب من شأنه أن يغير في الزمن الثقافي البطيء الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية، وضمنها المجتمع الدمشقي، فتلك لحظة تاريخية تصادمت فيها مصالح فئات وطبقات كانت أضحت منذ زمن طويل من تاريخ الدولة السلطانية ومجتمعاتها (منذ نور الدين زنكي وصلاح الدين الأيوبي والمماليك والعثمانيين...)، جزءاً من طبقة طبقية تعيش على ما يدره نظام الالتزام المتفقر وإدارات الأوقاف المنخورة بالفساد، وأعطيات الدولة من أجل تأمين الولاء،

(١٨) المصدر نفسه، ص ٤٤٩.

أي على «نظام استتباع» بتوسط بين الزعامات التقليدية ذات النفوذ في إدارات الدولة وعساكرها، وبين العامة المستلبة بطقوس وشعائر ومعتقدات وخرافات، وفي ظل جهل مطبق وأمية سائدة.

الخبر الذي يحدثنا عنه جمال الدين القاسمي في هذا السياق، أي عبر هذا الزمن الطويل، هو خبر النهج على السيد رشيد رضا - حين زيارة هذا الأخير دمشق وإلقائه درساً في الفقه والإصلاح وأهمية الدستور - من مشايخ معتمدين، وعامة، رأوا في أفكار رشيد رضا عن الإصلاح الديني وفي موضوع النهي عن التقليد، أفكاراً تخرج عن الدين، وتوصف بالكفر وتلزم بقتله.

وكان هذا التوبيخ مقدمة لفتنة كما يقول شهود عيان، لم تهدأ إلا بسفر السيد رشيد رضا في اليوم الثاني، إذ يشير جمال الدين إلى ذلك بقوله: «ثم زار السيد رشيد عبد الله بك المؤيد، وأشار عليه بالسفر حالاً طغناً للفتنة، فبلغني أنه سافر صاحياً، فلا حول ولا قوة إلا بالله.»^(١٩)

لعل من الدلالة استعادة نص جمال الدين حين يصف حال العامة عندما سمعوا بخبر اعتقال شيخهم (مثير الفتنة):

«ثم بعد الشراويح تآدى في الجامع الأموي الحشوية من المشعشين، ونادوا بالمصلين بذهاب الدين، وصاروا يتدبون ويبيكون ويصرخون، ويحرضونهم على أن يجمعوا للذهاب إلى دار الحكومة، فذهبوا بهم، وتبعهم من لا يحصى. والليلة ليلة الوقفة وناهيك بالأسواق وازدحامها، فذهب القوج إلى سراي الحكومة، وطلبوا الإفراج عن (...) فقبل لهم، أنه أفرج عنه فلم يصدقوا، وهم يصطرخون ويصفقون، إلى أن استنظر لهم من دار الأمير علي باشا، فلما رأوه صفقوا وأركبوه العربية، وكانوا يصرخون بشتم السيد رشيد، ويلزوم قتله.»^(٢٠)

هذا ويشعر القاسمي بخيبة أمل وكثير من الإحباط والحزن، لأن ذبول «الحادثة» سحبت نفسها على أصدقاء السيد رشيد، وبيتهم جمال الدين. فتفيد مذكراته أنه «اعتزل المسجد الجامع غداة الحادثة، فلم يؤم الناس ولم يقرأ الدرس العام...» ويعبر عن حاله النفسي بالبوح برؤيا «يتظر فيها فرجاً»، وذلك، كما يقول، «لأنني وإخوتي من يوم قصة الشيخ رشيد رضا في ٢٩ شعبان ١٣٠١ نشرين الأول/

(١٩) المصدر نفسه، ص ٢١٨.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٢٢٩. والملاحظ أن محقق المذكرات يحذف اسم مثير الفتنة من النص المنشور، بقوله: «أثرتنا إغفال الأسماء، فليس في نشرها فائدة»، ص ٢٢٨.

أكتوبر ١٩٠٨] إلى هذا اليوم، في ضيق صدر وغم وملازمة البيت، لتألب أهل البلد علينا ورمينا بأن أحي عبداً كان سبب الهياج... إنها نوع من محنة، فقيه أو مثقف إصلاحى مراهق على حدث كبير - هو الدستور - يُجبه لا بصعوبات تطبيقه فحسب، في مجتمع تسوده ثقافة الجهل والتعصب ومعاداة كل جديد، بل أيضاً وبعد قليل من الزمن بتجاهل نصوصه من جانب مدعيه وحامليه في نصاب السلطة (أي من جانب الحزب التركي الحاكم - حزب الاتحاد والترقي).

ولعل ما كان يؤاسيه، ويهذي كربه، انسحاب موقت من معركة خاسرة، فبهزاً من موقف الفقهاء، الكثر المعادين للدستور، ويجد في قصيدة عادل أرسلان التهمكية، التي نظمها هذا الأخير بمناسبة الحادثة المذكورة، نوعاً من الثار النفسي، فيدونها في مذكراته متأساً بهجائها المعتمين الذين يسمون أنفسهم «فقهاء».^(٢١)

على أن هذا الانسحاب النفسي لم يكن ليغرقه في اللامبالاة بقضايا مجتمعه؛ فهم التقدم والتهوى والمقارنة بأوروبا كان يعاش في يومياته. وعلى الرغم من أنه لم يزر أوروبا فإنه عبر اطلاعه على ما كتبه عنها أحمد فارس الشدياق في «كشف المخا عن فنون أوروبا»، وعبر زيارته للجامعة الأميركية في بيروت (برفقة عبد الرحمن شهنتر) وزيارته كذلك للجامعة اليسوعية ولدير نعنابل في البقاع والذي قامت بتأهيله شركة فرنسية، فإنه يسجل في مذكراته إعجابه بالمدينة الغربية، ولا سيما في مجال طلب العلم، وبذل العمل والجهد من أجل الكسب وإنماء الأرض والمال.

كان قد كتب في إثر زيارته دير نعنابل في سنة ١٩٠٧ بعد أن لاحظ مدى الإلتقان في زراعة أرضه وتسميرها: «قابلت بين اعتناء الجماعة الأجانب فيما يشتر لهم أموالهم ويحتس لهم دنياهم، وبين ما عليه جماعتنا من التأخر، فرأيت الفرق ما بين الثريا والثرى. أخبرت أن أرض هذا البستان تغل في الشهر ما لا تغله بقية قرنته في جواره سنة».^(٢٢)

(٢١) من أبيات هذه القصيدة المدونة في المصدر نفسه:

حزب التفهظ ما لعينك دامية	تبكي أمى وعن الهدى متعامية
ما بالكم والأمر فوضى بينكم	غضباً على الدستور ناراً حاميه
يا أيها الفقهاء أول من درى	أن البطاطا شرح متن الباصيه
فكلوا المحاشي والمواشي جملة	نهتز من فوق بقول ناميه
أظننم الدستور حرم أكلها	لا والذي خلق العقول الساميه
كذبت درويشاً، فحبين بلونكم	صدقته وكففت عنه ملاميه

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٧٤.

كلمة عن كتاب «قاموس الصناعات الشامية»^(٢٣)

هل ثمة علاقة بين هذا الهم النهضوي من جهة وبين العمل الميداني الاجتماعي الذي استكمل به العمل والده محمد سعيد القاسمي من جهة أخرى؟ كان هذا الأخير قد شرع منذ سنة ١٨٩٣ في تسجيل الحرف والصناعات المعروفة في دمشق، بناء على اقتراح ولده جمال الدين، متبعاً حروف الهجاء ومسجلاً تفصيلات الحرفة ووظيفتها الاجتماعية ومدى فائدتها وأهميتها، وكان وصل حتى وفاته في سنة ١٩٠١ إلى حرف السين. فأكملها ولده بالتعاون مع خليل العظم، فسُجل المؤلفون ٤٣٧ حرفة مع مقدمات «في معنى الرزق والكسب» وآداب الكسب والمعاملة.

وكان المستشرق لويس ماسينيون أول من اطلع على مخطوطة الكتاب الموجودة في مكتبة عائلة القاسمي في دمشق في سنة ١٩١٩، ثم في سنة ١٩٢٨، إذ حصل في حينه على نسخة عنه، ثم ما لبث أن اقترح نشره في سنة ١٩٦٠ عن طريق معهد الدراسات العملية العليا في باريس (Ecole pratique des Hautes Etudes)، مع مقدمة له ومدخل للمحقق ظافر القاسمي.

ويبدو لي أن هذا العمل الميداني الوصفي للحرف يندرج في نطاق المشاهدات الإثنوغرافية التي يقوم بها عادة الباحث السوسيوغرافي أو الإثنوغرافي حيال مجتمع تقليدي كان في قيد التحول والتغير.

ولا شك في أن المؤلفين الذين سجلوا مشاهداتهم ومعارفهم عن الحرف على امتداد أعوام، كان بحركتهم شعور بأن شيئاً ما يتغير في المجتمع: جوف تنقرض واستتعار بحاجات إلى صناعات جديدة، أو إلى تطوير صناعات قادمة. بل ثمة وعي لضرورة البحث عن مصالح الناس وكيفية تحقيقها بالعمل والإنماء. وهذا ما تنبئ عنه مقدمة محمد سعيد القاسمي فيما يتعلق بأهمية الكسب والعمل وحديثه عن أنواع الصناعات وتصنيفها بين الضروري وغير الضروري، والمفيد وغير المفيد، والشريف وغير الشريف.^(٢٤) بل إن مقدمة الجزء الثاني، التي كتبها جمال الدين القاسمي، تنبئ بصورة أوضح عن الهم النهضوي المرتبط بالتقدم الصناعي وتطوير الإنتاج في المجتمع. يقول: «أما بعد فغير خاف أن الصناعة من الأمور الضرورية للهيئة

(٢٣) محمد سعيد القاسمي، جمال الدين القاسمي، خليل العظم، «قاموس الصناعات الشامية»،

حققه وقدم له ظافر القاسمي، مع مقدمة للويس ماسينيون، باريس: مونون، ١٩٦٠.

دمشق: دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، ١٩٨٨.

(٢٤) المصدر نفسه، مقدمة محمد سعيد القاسمي، ص ٣ - ٣١.

الاجتماعية وعليها تتوقف حياة الأمم وعلو الهمم، وهي السبب في تعليم الشعوب حب الاستقلال بالأعمال، وحب شرف النفس والاعتماد عليها بعد التوكل على الكريم المتعالي، وهي العامل في تنبيه المرء أن يكون في الأمة جسماً عاملاً بدل أن يكون جسماً مؤوناً أو حاملاً وأن يكون مهتماً بمصالح الجمهور...» (٢٥)

واضح أن وعياً لأهمية العمل وأخلاقياته بدأ بالظهور عند نخب إصلاحية معينة، وأن إرهاباً بالتعبير عن هذا الوعي في مجتمع عمه الكسل والانتكالية والخرافات تلمسه في هذه البدايات الصعبة. يعلّق ظافر القاسمي، محقق الكتاب، على المناخ الفكري السائد، فيذكر من مشاهدات صباه أن مشايخ كان يتحلّق حولهم الناس يتذكرون في مباحث: «هل فضلات الأنبياء طاهرة أم لا؟» و«هل الملائكة ذكور أم إناث؟» ويعلّق في حاشية المذكرات: «أدركت بنفسي في جامع بني أمية (بين سنة ١٩٢٢ وسنة ١٩٢٥) مدرساً يبحث في هذا الموضوع للمعامة في رمضان، كما أدركت البحوث الطويلة التي قامت حول (تعليم الجغرافيا حلال أم حرام). وهل تعلم اللغات الأجنبية والعلوم العصرية (الكيمياء والفيزياء) حلال أم حرام؟ وشاهدت إنشاء مدارس خاصة لبعض الحشوية والجامدين حذفت من برامجها هذه العلوم...» (٢٦)

هذا على مستوى التأريخ للأفكار والذهنيات ولأحوال المجتمع الدمشقي، حيث تتكامل الموضوعات الثقافية في المذكرات مع حقل البحث الاجتماعي في الحرف والصناعات، فيبدو لنا مشهد نهضوي أولي يتعثر بفعل ضغط الذهنيات والعقليات لا بفعل «مؤامرة الخارج» كما سيؤد الاعتقاد لاحقاً.

على أنه يمكن ومن خلال المعلومات التي يزخر بها «قاموس الصناعات الشامية» عن أنواع الحرف وتقنياتها وأسمائها وممارستها وموقعها ووظيفتها في المجتمع ومآلها في التاريخ ونظرة الناس إليها، أن يشكل الكتاب مصدراً لدراسات إنشغرافية وسوسولوجية وأنثروبولوجية متنوعة، وفي موضوعات عديدة: عن تنظيم العمل وأخلاقياته، وعن سلم القيم وبعض العادات والتقاليد والمسلكات.

كان ماسينيون أول من بادر إلى استثمار هذا العمل الميداني. وهو يشير إلى ذلك في مقدمته للكتاب، يقول: «وبفضل قاموس القاسمي استطعت بين أكداش الوثائق التي جمعتها في سبيل التحقيق الذي قمت به بين ١٩٢٧ و ١٩٢٩ أن

(٢٥) المصدر نفسه، مقدمة جمال الدين القاسمي، ص ٢١١ - ٢١٣.

(٢٦) «جمال الدين القاسمي»، مصدر سبق ذكره، ص ١٧.

استخلص مذكرة عن 'تنظيم العمل في دمشق' ^{١٠} وكان ذلك نموذجاً للتحقيق الاجتماعي التخطيطي (Sociographie) يقتصر على نوعين من الأبحاث:

- الأول: جدول إحصائي للحرف المنظمة وعدد عمالها وأسماء شيوخها سنة

١٩٢٧.

- الثاني: أسس طبوغرافية عن مواقع الدكاكين والأسواق، وهي الدراسة التي شرع فيها ج. صوفاجيه، وتابعها ن. إيليف.

وكانت قائمة القاسمي هي المعتمدة أيضاً في النشرة المقارنة التي قدمها ماسينيون في سجل «النشرات الدولية في علم الاجتماع سنة ١٩٥٣» (Cahiers internationaux de sociologie 1953). ^(٢٧)

(٢٧) القاسمي والقاسمي والعظم، مصدر سبق ذكره، مقدمة ماسينيون.

الفصل الثالث

المذكرات والسيرة الذاتية مصدراً لتاريخ فلسطين في القرن العشرين

خيرية قاسمية

مع أن الاتجاه الغالب في كتابة التاريخ في حياتنا المعاصرة أخذ بميل نحو الجماعية ويقلل دور الفرد في الحياة، إلا أن المجتمع والفرد لا يمكن فصلهما، إذ إن أحدهما يكمل الآخر؛ فالإنسان لا يعمل في فراغ ولا يعيش في معزل عن البيئة التي تحيط به، بل يعمل في السياق وتحت واقع مجتمع ماضٍ. وتظل للتجربة الفردية حين تسجل في مذكرات أو سير ذاتية قيمتها؛ إذ هي، بالإضافة إلى الحديث عن النفس وخواياها، لا تجتزئ الفرد وتفصله عن المجتمع الذي يرتبط به ويتفاعل معه، بل تعرض هذا الفرد في نطاق المجتمع الذي عاش فيه وتعرض أعماله وتجاريه متصلة بالأحداث العامة أو منعكسة فيها أو متأثرة بها. وتشكل السير والمذكرات التي تتناول أفراداً ذوي شأن، لما كان لهم من ميزة تاريخية وميزة فردية، مادة أساسية لدراسة التاريخ حتى إن البعض يقول إن التاريخ ليس إلا سير شخصيات أو مجموعة من شهادات أبناء عصر من العصور رأى كل منهم جانباً من الأحداث فسجله وناقضه الأخبار، ثم يأتي بعد ذلك المؤرخون بأساليبهم العلمية ليكملوا فيفساء الصور المجمعة.

يشكل الإنسان وشخصيته وتجاريه أساس المذكرات والسير الذاتية، التي هي مرآة لصاحبها تعكس الأحداث فتصبح شخصيته قطعاً تلتقي عنده الشخصيات الأخرى. وتنطلق المذكرات والسير الذاتية أحياناً من الإيمان بأن الفرد هو الذي يكيف الأحداث ويرسم الخطط ويقوم بالتفكير والتنفيذ، لكن على الرغم من أهميتها فإن غلبة الطابع الشخصي أو الذاتي فيها تحيط بها التحفظات نفسها التي تواجه دور الشخصيات في التاريخ ودراسة دوافعها وأوضاعها وموهلاتها وأساليبها ومنجزاتها الرئيسية ومدى تأثيرها، ولا سيما أن صاحب المذكرات أو كاتب السيرة هو وحده المسؤول عما تحويه مذكراته وسيرته من وقائع وآراء قد لا تتفق مع ما يحمله آخرون

من آراء وما يعتقدون أنه وقائع، وتتحدد قيمة ما يكتب بناء على معايير عامة أهمها بعده عن التحيز، وتطابق ما يكتبه مع الواقع والحقيقة التاريخية بقدر المستطاع، مع استحالة الموضوعية المطلقة، لأن كتاب السير والمذكرات يتأثرون باتجاه معين ويحاولون إخضاع الموضوع لرؤيتهم المحددة.

ولدى صاحب المذكرات والسير أيضاً دوافع تدفعه إلى إبقاء بعض التفاصيل في طي الكتمان حماية لسمعته الشخصية أو سمعة من حوله. وقد يصعب على من يكتب عن نفسه أن يحسن التجرد ولا ينساق مع غرور النفس والتعلق بالذات والفخر الفردي القائم على تعداد مآثر الذات وتحاشي الأخطاء والعيوب أو الاعتذار عنها وتبريرها. وقد يتفاوت البعض في الإعجاب بالنفس، إلا إن الأنا حاضرة مقلعة أو مكشوفة، ومعنى ذلك أن الماضي شيء لا يمكن استرجاعه على حاله، ولا مناص من تغييره بوعي أو بلا وعي. وقد يحول دون إيراد الحقيقة كاملة النسيان الطبيعي أو النسيان المتعمد بحكم عملية الاختيار في التذكر؛ فالذاكرة لا تنسى فحسب، بل تميل أيضاً إلى تجميل الواقع وتبريج الحقيقة، وتغلف الأشياء الماضية بالرتوش المصطنعة. ولذلك فإن من المستحيل كشف الحقيقة كاملة بالمذكرات والسير، أي أن الصدق فيها محاولة لا أمر متحقق.

مع سلامة التحفظات السابقة كلها، فإن السير الذاتية والمذكرات تعطي في مجموعها التاريخ شهادة من شارك في صنع الحدث بشكل أو بآخر؛ فهي ليست حديثاً ساذجاً عن النفس لملء الفراغ بل إن أصحابها دونوا بعض جوانب حية من تجاربهم بغرض نقل التجربة إلى الآخرين وتوضيح موقفهم من الأحداث التي سمحت الأوضاع لهم بأن يطلعوا عليها أو يعايشوها كما فهموها أو أحسوا بها. وهم في كتابتهم لا يتحدثون عن أنفسهم وعن تجاربهم الذاتية التي تخصهم وحدهم وإنما تختلط هذه التجارب بالأحداث العامة وتتجاوب معها. وهنا تكمن الميزة الخاصة لهذه الكتابات، لأن كتابها أو مؤلفيها لم يكتفوا برصد تجاربهم على نحو معزول فحسب، بل أيضاً جعلوا من هذه التجارب مدخلاً إلى الحياة العامة، واستطاعوا أن يغمسوا في تفاصيل ذات نكهة خاصة تحوي الجانب الإنساني وتعطي التاريخ لونا من الألفة والمباشرة لا يتوفر في كتب التاريخ العادية وفي الوثائق والتقارير الرسمية، ولا يمكن نجسها إلا من خلال المعاشة الحية والمعاناة الشخصية.

أما الدوافع التي تدفع الفرد إلى كتابة مذكراته أو سيرته الذاتية، فهي كثيرة؛ فربما تكون أحياناً لدافع نفسي هو تخفيف العبء عليه وإراحته نفسياً لأنها تستند إلى

الاعتراف. وربما يكون هذا العامل النفسي من أقوى البواعث للكاتب، وخصوصاً إذا ما اكتنفته أوضاع فيها مجال للأخذ والرد، فيكتب مذكراته أو سيرته متحلاً ضرورياً من التعليل والاعتذار والتبرير لما جرى من زاوية ذاتية تحاشياً للتقولات والاجتهاد، وتجنباً للمثل المألوفة والأعراف المكرمة. وقد يكون الدافع لإيجاد رابطة ما بين كاتب السيرة أو المذكرات وبين القارئ الذي يحدّثه الكاتب عن دخائل نفسه وتجارب حياته، ويكشف عن عالم نجهله، ويطلعنا على أسرارهِ وخباياه. وربما يكون الدافع امتلاك الكاتب الكثير مما قد يعتبره تاريخاً ويريد أن يضع بين يديّ الجيل الجديد بعض المعلومات عن جيل مضى، وما مر به من حوادث وأحداث ليسترشد به الجيل الجديد ويسير على هديه. وربما تكون الكتابة عن الماضي هي دفاع ضدّ آلام الحاضر، أو افتناع كامل بواجب الإنسان في تسجيل الوقائع قبل اندثارها وضياعتها، وإيفائها حية في النفوس.

إن من حق أي شعب على الذين تولوا الشؤون العامة، سياسية أو غير سياسية، واضطلعوا بمسؤوليات في المجتمع، وشاركوا في معالجة قضاياها أن يكشفوه بالحقائق والوقائع، ويشرحوا التجارب التي اختبروها وخلفيات الأوضاع التي اجتازوها وأسرار وتفصيلات ما كان يحدث، لأن هذا تراث للشعب كله، فالشخصيات العامة ليست ملكاً لمجموعة من الأفراد بل هي ملك للبلد كله.

وعلى الرغم من كثرة ما ظهر ويظهر في عالمنا العربي من سير ومذكرات شخصية، فإن كتاب الغرب يظلون أكثر اهتماماً بفن السير الذاتية والمذكرات، وربما يعود ذلك إلى أن عادة تسجيل المذكرات واليوميات لم تثل العناية الكافية، ولم تتأصل بعد في الكتابات العربية، كما هو الأمر في الكتابات الغربية. ومضى الحكام والمسؤولون والسياسيون والقادة من دون أن يسجلوا شيئاً فأخطأوا في حق شعوبهم وحق عملهم السياسي وحق مسؤولياتهم. وقد يكون العامل الأساسي في امتناع هؤلاء من التسجيل خلال فترات الوجود الأجنبي أو الاحتفاظ بأوراقهم الشخصية، كما يفعل أقرانهم في البلاد الأجنبية، هو أن الحياة السياسية كانت غير مستقرة وغير مشجعة على الكتابة، وحين تصدوا للكتابة كان ذلك عند غروب شمسهم، بعد أن هدأت الأحوال وزحمة العمل ويات بعضهم يعاني المرارة الناجمة عن المرض والشعور بتغير الناس وتذكر الأهل والأصدقاء.

بالنسبة إلى فلسطين، ومع أخذ شعبها والوضع الذي نفرد به في الاعتبار، تبدو المذكرات والسير الذاتية للأشخاص الذين اشتغلوا بالحياة العامة أكثر إلحاحاً، وخليفة

بأن نُعتمد لفهم تاريخ فلسطين خلال القرن الذي مضى، ومساهمة في إلقاء بعض الضوء على فهمنا لهذا التاريخ في تناوله الزوايا السياسية والاجتماعية وطبيعة الحياة اليومية. ذلك بأن هذا التاريخ محاط بأوضاع تجعل منه عرضة للتقص والخطأ والتحيز ونشويه الحقائق وقلب المبادئ. بالإضافة إلى ذلك، تصطدم الكتابة في تاريخ فلسطين وحضارتها ومعالجة قصتها في مختلف مراحلها بكثير من العقبات: أولها نقص الوثائق والمصادر الأولية، وتشتتها وتهديدها بالضيايح، إن لم تكن ضاعت فعلاً، أو تسربها إلى أيدي غير أمينة، بحيث أصبحت الأوراق والوثائق الأجنبية مصادرنا الوحيدة، تخفي ما تشاء وتظهر ما تشاء، وتحاول أن ترسم صورة وإن تكن غير حقيقية.

إن الجهود التي تبذل للحصول على المذكرات والسيرة الذاتية للذين أدوا أدواراً مهمة في الأحداث وعاصروها واخبروها يوماً بعد يوم، وشاركوا في تحمل ويلاتها، على الرغم من أن هؤلاء قد ظلمهم الجيل الحالي، هي جزء من الحفاظ على التراث القومي، لأنه نوع من توثيق الوجود وتأكيد على أرض فلسطين إزاء التهديد الحاضر. ومن المؤسف أن العديد من الشخصيات الفلسطينية، التي اضطلعت بدور متميز فيما دار حولها من أحداث متجددة ونشطة، أمسكت أقلامها عن تسجيل تجاربها عند حدوثها، وعن إبداء الرأي، وغيب الموت أغلبتها من دون أن تخلف لنا أشياء مدونة. وقد يعود ذلك إلى عدة عوامل: فخلال فترة الانتداب امتنع بعض تلك الشخصيات من التسجيل والتدوين بسبب الخوف من الاضطهاد والتفتيش والملاحقة، وأتلف البعض الآخر أو مرق ما لديه من مذكرات وأوراق. وبعد الانتداب جاءت ظروف الشتات والبعثرة والهجرة لتفضي على ما كانت تحتفظ به تلك الشخصيات من كتابات ومدونات، وما ينصل بها من وثائق أساسية تكشف أسرار تاريخنا وتضيء جوانبه المتعددة. وقد أحجمت قلة عن إبداء الرأي فيما كان يشير النقد والغضب والانتقام.

ومع ذلك، ظهرت في العقود الأخيرة من القرن العشرين وفرة من السيرة الذاتية والمذكرات الفلسطينية بعد أن قوي الميل لدى بعض الشخصيات، على قلتها، في الوطن العربي أو خارجه، إلى كتابة مذكراته وتسجيل سيره الذاتية، التي دون فيها جوانب حية من تجربته خلال فترات الأحداث المثيرة. ويمكن القول بصورة عامة إن هذه الشخصيات ليست عادية، مع أنه لا يجوز الاستخفاف بالشخصيات الثانوية، بل هي شخصيات مرموقة في مجال عملها أو متميزة في حقول مؤهلاتها؛ حياتها ليست

راكدة أو صامتة، وقد حظيت بمنزلة خاصة في المجتمع لمشاركتها في الأحداث الدائرة حولها وتأثيرها فيها أو لتركها أثراً في إحداث تغير أو اتخاذ قرار. ونظهر من سير تلك الشخصيات ومذكراتها جوانب كثيرة مطموسة أو مظلمة بالتعقيم ومرتبطة بحياة الشعب وتراثه. وكان بعض تلك الشخصيات على مستوى الأحداث ونجح في القيام بأدوار قيادية بسبب تمتعه بمؤهلات الزعامة من موهبة واجتهاد، بينما افتقر البعض الآخر إلى المزايا التي تتطلبها الزعامة، ولم يكن له تأثير كبير في تشكيل السياسة أو صانعتها. وقد أتبع لكثير من تلك الشخصيات تحصيل العلم، وإن كان مستوى التحصيل متفاوتاً، بفضل المكانة والثروة السابقين لعائلاتهما خلال مرحلة الانتداب، أو بسبب الأوضاع وإقبال الفلسطينيين على التعلم بعد الانتداب، وكانت بذلك أفضل حالاً من جموع الفلسطينيين، أو من فئات أخرى، كالعمال والفلاحين، التي أدت أدواراً مهمة لكنها ظلت صامتة لأنها لم تملك القدرة والإمكانات لتسجيل تجاربها الذاتية.

ليست الدراسة هذه مسحاً لكل ما دُون من مذكرات شخصية وسير ذاتية، وإنما تم اختيار ما طُبع منها وما نُشر، وهي ليست بالضرورة مذكرات وسيراً لمن يستحقون الاهتمام الأكبر لتميزهم أو لقيمة ما دونوه علمياً وموضوعياً، وإنما هي ما أمكن الحصول عليه (بإستثناء مذكرات الحاج أمين الحسيني التي لم تنشر في كتاب^٩). كما استبعدت مذكرات وسير الذين كانت لهم أدوار مهمة في تاريخ فلسطين من عرب غير فلسطينيين (بإستثناء عبدة سلام الخالدي وفوزي القاوقجي)، ومذكرات الأجانب المعنيين بموضوع فلسطين. ولا تتناول هذه الدراسة المذكرات والأوراق غير المنشورة والتي لا تزال في حيازة أصحابها أو ذريهم أو المهتمين بجمع الوثائق والأوراق (مثال أوراق روجي الخالدي وعبد الله مخلص).

والملاحظ أن التاريخ السياسي استغرق معظم تلك الكتب (مذكرات وسير ذاتية)، ولم يُكتب إلا القليل عن أمور غير سياسية، كالحياة الاجتماعية والاقتصادية والشواغل اليومية. ومثال ذلك ما سجله خليل السكاكيني في يومياته التي تقدم صورة مثيرة لكثير من مظاهر الحياة في فلسطين خلال حقبة ممتدة من أواخر العهد العثماني حتى النكبة سنة ١٩٤٨. وتروي مذكرات حسني صالح الخفش حفايا الحركة العمالية في فلسطين خلال الانتداب. وتعطي مذكرات الشخصيات الثانوية (مثال كنعان أبو خضرا وإبراهيم خليل مكيبك) وجهة نظر متمعة تماماً كأوراق الزعماء السياسيين^{١٠}.

٩ قائمة تفصيلية بعنوان المذكرات والسير الذاتية وأسماء أصحابها مرفقة بهذه الدراسة.

فيقدم الأول صورة حية عن الحياة اليومية في فلسطين، ويصف الثاني الأجواء والمشكلات التي واجهت شعب فلسطين.

وقد نعطي المذكرات والسير المطبوعة، موضوع الدراسة، شريطاً كاملاً أو شبه كامل لحياة صاحبها ونجاربه، وتتناول جميع الوقائع التي مرت بفلسطين خلال الفترة التي تناولتها المذكرات والسير (مثلاً مذكرات أحمد الشقيري). وقد اقتطع بعض أصحاب تلك المذكرات والسير حقبة معينة من حياتهم أو تجربة معينة سمحت الأوضاع لهم بأن يطلعوا عليها أو يعايشوها كما فهموها أو أحسوا بها، وتقتصر روايتهم على الحوادث ذات التماس المباشر بها (مثال أكرم زعبي عن يوميات الحركة الوطنية الفلسطينية ١٩٣٥ - ١٩٣٩)، وذكريات معين بسيسو عن أعوام سجنه على أيدي السلطات المصرية في الخمسينيات من القرن الماضي، وأسعد عبد الرحمن عن عشرة أشهر في المعتقلات الإسرائيلية سنة ١٩٦٧، وعبد الحميد شومان عن الأوضاع الاقتصادية والنضالية في فلسطين منذ حادثة البراق حتى نكبة ١٩٤٨). ويرجع أكرم زعبي هذا الاتجاه في مقدمة كتابه إلى أن «... من يكتب يومياته أو مذكراته يُعنى بما اتصل به من الأحداث شخصياً، مشاهدة أو إسهاماً أو تعليقاً، فلا تهرب عليه في الحديث عن دوره ومواجهه لأن ذلك لزام محتوم لكل يوميات أو مذكرات خاصة». وكثيرون من أصحاب المذكرات والسير الذاتية سجلوها بأنفسهم، ومنهم من استعان بأصدقاء وصحافيين فعكسوا عليها بعض آرائهم: مثلاً مذكرات مفني فلسطين، التي نشرت في مجلة «فلسطين»، التي كانت تشرف عليها الهيئة العربية العليا، في ٧٥ حلقة بين سنة ١٩٦٧ وسنة ١٩٧٥، وكان المفني أملاها على عدد من أعرانه، ومذكرات صلاح خلف (أبو إياد)، وهي سلسلة لقاءات مع الكاتب الفرنسي إريك رولو، ومذكرات ليلى خالد التي روتها لجورج حجار.

وتتفاوت المذكرات والسير، موضوع الدراسة، في أسلوبها، فبعضها اقتصر على تصوير الأحداث بدقة متناهية وإبراز الحقائق عارية ولم يعمد إلى تصوير الذات (مثال عزت طنوس، وإميل الغوري، وحسن صالح الخفش)، في حين أنشأ آخرون تعاطفاً بينهم وبين القارئ، لا على شكل صور خارجية، وذلك بأسلوب فني حيوي وإحساس دقيق بالأحداث والتجارب والشخصيات. ووصل الشقيري إلى الأوج في كتابة مذكراته بأسلوب يثير حب الاستطلاع والتشويق ويبعث على الحركة والحياة، ويتفنن في إظهار قدرته الأسلوبية، بالمزج بين الميل القصصي والسرد التاريخي مع رزانة الأسلوب ورجاحته. وأخرجت فدوى طوفان في سيرتها قصة ممتعة سلسلة

محكمة النسيج يتميز أسلوبها، العاصر باللفظات الدقيقة، بالقوة والأصالة والجمال والحبوبة. وقدّم بعض الكتاب مجموعة أخبار أو مشاهدات متفرقة ليست فيها وحدة البناء، ويعوزها العمق والتحليل ولا ترتفع عن اللغة الدارجة إلا قليلاً (مثال إحسان النمر ومحمد طارق الإفريقي). ووقع كثيرون من أصحاب المذكرات، موضوع الدراسة، في الاستطراد، إذ تركوا الحديث عن تجاربهم ليحدثوا في التاريخ والأحداث والآراء التي سمعوها أو قرأوها (مثلاً عزت طنوس)، وقلّزوا أحياناً بسرعة عبر السنين فتكاثفت أمامهم الصور، وتدافعت الحوادث ونشابت، فبرد ذكرها تبعاً لسردها الموضوعي لا لموقعها الزمني (مثلاً محمد علي الطاهر وعنبيرة سلام الخالدي). كما وقعوا أحياناً في خطأ التكرار أو الدقة المبالغ فيها إلى حد السأم والملل (الطاهر وسكيك)، وافترضوا إلى الترابط في السرد (مثلاً النمر)، واتجه آخرون نحو الرهف وسيطرت عليهم العاطفة (مثلاً زعيتر)، وكتب بعضهم بدافع من شعور خاص بأن أي شيء من الذكريات يكتبه صاحبه يفيد (أبو خضرا).

إن ما ذكر سابقاً من تحفظات تتعلق بالسير والمذكرات الشخصية بصورة عامة ينطبق على السير والمذكرات الخاصة بفلسطين فكثيرون من الذين دونوا لم يكن لديهم ملاحظات أو يوميات أو سجلات يعتمدون عليها، فكان ما كتبوه تجميعاً للذكريات ووقائع قديمة اختزنوها في الذاكرة، ثم قاموا بعرضها بعد أن مضى بعض الوقت عليها. ولأن الذاكرة وحدها هي المصدر الوحيد، ومع أن بعضهم تمنع بذاكرة متوقفة، إلا إنها كانت تخونهم أحياناً، وفوت عليهم تراخي الزمن ذكر أمور مهمة وهم يسجلون (مثلاً عارف العارف). وقد يقول أصحاب المذكرات والسير الشخصية رأيهم بعد مضي فترة من الزمن (مثلاً عوني عبد الهادي). وهذه الحقيقة تُفقد المذكرات والسير الشخصية كثيراً من الأهمية، إذ ليس هذا ما يحتاج إليه المؤرخ؛ ذلك بأنه يريد من صاحب المذكرات والسير الشخصية أن يعطي الآراء والأحكام وقت وقوع الأحداث، ويلاحظ أن شخصيات كثيرة تصدت لكتابة مذكراتها وسيرها في وقت متأخر، فعجزت عن المواصلة والاستكمال وكتاية السيرة والمذكرات في وحدة متكاملة. ولا يضاهي أحمد الشقيري أيّ سياسي آخر في تقديم مذكرات كاملة. وقد عمد بعض الشخصيات إلى تسجيل مذكراته أو حقه من حياته في سن مبكرة نسبياً، وفوت عليه ذلك أموراً قبل أن تتضح نتائجها (أبو إياد مثلاً). ويتفاوت أصحاب المذكرات والسير في إعجابهم بأنفسهم بما حققوه من مجد أو غاية يسعون لها، كما أنهم يتحاثون الأخطاء والعيوب، أو يعتذرون عنها إذا اضطروا إلى ذكرها،

وبالغون في التبرير والاعتذار (مثلاً المفتي بيرر موقفه من دول المحور). وقد يفرق البعض في أمور شخصية (مثال الشقيري واتهاماته الخفية للمجسسين في الوقت الذي أشاد الغوري بهم).

ولا يمكن أن تستكمل دراسة المذكرات والسير الذاتية إلا بالاطلاع على جميع المؤلفات المطبوعة والمنشورة لأصحابها والتي لم تتضمنها المذكرات والسير الذاتية، وكذلك ما كتب عنهم، إضافة إلى خطبهم ومحاضراتهم ومقالاتهم وأبحاثهم في الصحف والمجلات، وكذلك كتابة ومناقشة بعض القضايا التي كان لأصحاب المذكرات والسير الذاتية ضلع فيها. كما يجب أن يرافق دراسة المذكرات والسير إجراء مقابلات متعددة مع الذين عايشوا أصحاب المذكرات والسير أو مع أهلهم، والاستعانة بأوراق ومعلومات ورسائل وشواهد لم تتضمنها السير والمذكرات الشخصية. وهناك مسؤولية خاصة تقع على عاتق الأمر والأفراد الذين ورثوا بعض المذكرات والسير الذاتية التي لها أهمية تاريخية، إذ يتعين عليهم أن يسلموها إلى الأجهزة والمؤسسات المختصة لنشرها، والآن يخشوا من بعض ما جاء فيها على سمعة أصحابها، قبل أن تصبح قليلة الجدوى في الكشف عن الجوانب التي تناولتها.

في هذه الدراسة، قُسم أصحاب السير والمذكرات الذاتية إلى فئات ثلاث رئيسية^٥، استناداً إلى اتجاهاتهم وأساليب عملهم. الفئة الأولى من رجال السياسة: عوني عبد الهادي؛ محمد عزة دروزة؛ عزت طنوس؛ محمد أمين الحسيني؛ موسى العلمي؛ إميل الغوري؛ أحمد الشقيري؛ أكرم زعيتر؛ شفيق الحوت. الفئة الثانية من أصحاب القلم والعمل: خليل السكاكيني؛ عبد الحميد شومان؛ عارف العارف؛ محمد علي الطاهر؛ عنبرة سلام الخالدي؛ إحسان النمر؛ خليل البديري؛ حسني صالح الخفش؛ فدوى طوقان؛ إبراهيم خليل سكيك؛ كنعان أبو خضراء؛ يعقوب زيادين؛ معين بيسو؛ هشام شرابي؛ فواز تركي؛ أسعد عبد الرحمن. أما الفئة الثالثة فهي الداعية إلى النضال المسلح فكرياً وممارسة: محمد طارق الإفريقي، فوزي القوافجي؛ صلاح خلف (أبو إياد)؛ ليلي خالد. وقد تداخلت هذه الفئات بعضها في بعض، بمعنى أن الواحدة منها تجمع صفتين أو أكثر، لكن جرى هذا التصنيف بحسب الميزة التي غلبت على أفرادها وعُرفوا بها. وقد اتبعت في معالجة ودراسة المذكرات والسير الذاتية التي أمكن الحصول عليها خطوتان: الأولى التعريف بصاحب

• الدراسة الشاملة لهذه الفئات الثلاث يمكن الاطلاع عليها في: «الموسوعة الفلسطينية»، القسم الثاني، المجلد الثالث (بيروت: هيئة الموسوعة الفلسطينية، ١٩٩٠)، ص ٢٥١ - ٩٠٢.

السيرة أو المذكرات الشخصية وعرض حياته بإيجاز، مع تقويم عام لمتجزاته ونشاطه ودوره في الأحداث. وليس الغرض تقديم ترجمة تفصيلية لحياته وإنما الربط بين الصورة الداخلية والأحداث والأوضاع التي كان له دور فيها أو صلة بها. والخطوة الثانية هي التعريف بالمذكرات أو السيرة الذاتية، وشرح طريقتها وأسلوبها، وعرض أهم الأفكار الواردة فيها والزوايا التي تكشفها من التاريخ الفلسطيني. وقد تم انتقاء نموذج من كل فئة وتقديم نبذة عن حياته ولمحة عن مذكراته أو سيرته المطبوعة، من دون أن يقصد من انتقائه اعتباره متميزاً في فئته أو ممثلاً لها.

أولاً: نموذج من الفئة الأولى (رجال السياسة)

موسى العلمي (١٨٩٧ - ١٩٨٤)، *Palestine is my Home: The Story of* (London: John Murray, 1969) (فلسطين هي وطني: قصة موسى العلمي)، كما رواها لجيوفري فيرلونغ (G. Furlong).

ولد موسى العلمي في القدس لأسرة ذات نفوذ. وقد برز والده فيضي العلمي في الإدارة العثمانية، وتدرج في مناصبه ليصبح رئيساً لبلدية القدس، ثم أحد ثلاثة نواب في مجلس المبعوثان عن متصرفية القدس. وعى موسى أحداث فلسطين في نهاية الفترة العثمانية، وتلقى دراسته في القانون في جامعة كامبردج في إنكلترا، وشغل منصب المدعي العام في فلسطين خلال الثلاثينيات من القرن الماضي. ومع أنه كان يمتنع في البداية من الخوض في السياسة، فإن التطورات في فلسطين خلال فترة الانتداب قادت إليه. ولم يتم إلى حزب معين، فكان موضع ثقة ومحل معارضة في الوقت نفسه، لكن الجميع اتفق على تقدير كفاءته. وتولى مهمات صعبة في مسيرة الحركة الوطنية على الصعيد الخارجي، ولا سيما ما كان لها صلة بالمفاوضات مع بريطانيا ومع الأجهزة العربية. وبعد النكبة سنة ١٩٤٨، كان له بعض التصورات والممارسات لمعالجة الأوضاع التي حلت بشعب فلسطين، وكانت تتميز بالطابع الفردي ولا تتفق في مجموعها مع الجهود العربية التي كانت تبذل لمواجهة الوضع الناجم عن كارثة ١٩٤٨.

أدلى موسى العلمي بخبراته وتجاربه، التي تمتد عبر حقبة زمنية طويلة، من الأعوام القليلة التي سبقت الحرب العالمية الأولى حتى أحداث سنة ١٩٦٧، إلى صديق بريطاني هو جيوفري فيرلونغ، الذي عمل على نقل مسيرة العلمي الذاتية

والتعبير عن مشاعره وأفكاره، إلا إنه أضفى عليها أحياناً بعض آرائه الخاصة، وعرض تطورات في فلسطين والمنطقة العربية لم يكن العلمي على علاقة مباشرة بها. تغطي سيرة العلمي مراحل متعددة من حياته تبدأ بالعهد العثماني، إذ تقدم صوراً متناثرة للمجتمع الفلسطيني في أواخر ذلك العهد مع ملامح من نظام الحكم والإدارة في تلك الفترة، وذلك من خلال الحديث عن جبل والده فيضي العلمي. وفي أثناء وجوده في دمشق أواخر الحرب العالمية الأولى، توضحت له تطورات الحركة العربية. وقدمت سيرة العلمي بعض الآراء والانطباعات المتعلقة بحقائق الوضع في فلسطين خلال مراحل الانتداب البريطاني، وخصوصاً بعد عودته من الدراسة في إنكلترا في منتصف عشرينيات القرن العشرين. وعلى الرغم من إعجابه بالجهود الإدارية البريطانية فإنه كان يشكك في أهداف الانتداب لإحساسه بقوة الحركة الصهيونية. وخلال الفترة ١٩٢٥ - ١٩٢٨، كان يرى النار كامنة تحت الرماد؛ فالمجتمعان العربي واليهودي يتطوران بصورة منفصلة، وحالة الفلاحين تزداد سوءاً، ويزداد الموقف الصهيوني تشدداً، كما أن السياسة البريطانية المحايية للصهيونية في نظره ستؤدي حتماً إلى تفجر الصراع.

وفي مطلع الثلاثينيات، تقرب واكهورب، المندوب السامي البريطاني، من العلمي، بعد أن لفت نظره حدة ذكائه واستقلالية حكمه. وأدرك أن العلمي، الذي يملك مزيجاً فريداً من الصلات الواسعة في العالم العربي وعقلية كمبرذج المدربة على مهنة المحاماة، يمكن أن يصبح مترجماً للآراء والمشاعر العربية. وازدادت الحملة الصهيونية عليه بعد أن أصبح أحد سكرتيري واكهورب الخاصين مع مسؤولية خاصة لاستشارته في المسائل العربية، لذا أعطاه واكهورب مهمات أخرى. وتفرّد العلمي بين الزعامات الفلسطينية بلقاءات مع الصهيونيين كانت آخر مرحلة في تعرفه على طبيعة الصهيونية وأهدافها التي لا تكتفي بوطن قومي بل تتعدى ذلك إلى السيطرة الكاملة. ولم يكن موقفه من أحداث ١٩٣٦ واضحاً في بداية الأمر، فقد كان عليه، بحكم منصبه، أن يساعد في وضع حد لها. وبما أن بريطانيا لم تستجب للمطالب العربية، فكّر مراراً في الاستقالة، لكنه عدل عن ذلك لأنه يستطيع خدمة الشعب بالعمل كصلة الوصل بينه وبين بريطانيا. وبمبادرة شخصية منه، صاغ الموظفون الحكوميون من العرب مذكرة كانت لهجتها معتدلة لكنها أوضحت أن العرب دفعوا إلى اليأس لفقدانهم الثقة بالوعود والتأكيدات الرسمية. وألحقت اللجنة الملكية المذكرة بتقريرها، لكن كان ذلك بالنسبة إلى العلمي مؤشراً إلى خروجه من

الخدمة الحكومية. انتقد العلمي الشهادات العربية أمام اللجنة الملكية لأنها تعاني جزاء التسرع في الإعداد وعدم القدرة على التمييز بين الحجج التي توافق العرب وتلك التي يمكن أن تؤثر في أعضاء اللجنة، ولذا لم يستغرب ما حواه تقرير اللجنة الملكية من أحكام مغلوطة فيها، ومنها ما يمتنه شخصياً؛ فقد أوصت اللجنة بتعيين مدع بريطاني بدلاً من العلمي.

وعلى الرغم من ابتعاد العلمي عن السياسة وسوء صلاته بأعضاء اللجنة العربية العليا، فقد كلفه جمال الحسيني (زوج شقيقته) استطلاع موقف الحكومة البريطانية تمهيداً لعقد مؤتمر لندن سنة ١٩٣٩. وقد تعرف وزير المستعمرات مالكولم مكدونالد عن طريق العلمي على الموقف العربي وإمكان حضور العرب وإقناعهم بأن بريطانيا جادة. وحصل العلمي على توقيع مكدونالد بروتوكولاً حددت بنوده غرض المؤتمر المقبل بإيجاد الوسائل لتحقيق استقلال فلسطين. وحمل العلمي نسخة عن البروتوكول إلى لبنان لإطلاع الحفتي وأعضاء اللجنة العربية العليا. واعتبرت الوفود العربية بعد اطلاعها على البروتوكول أن نصف المعركة قد ربح سلفاً. ومع تقدم مباحثات لندن، كان العلمي يزداد نقداً للعرب ولبريطانيا؛ للعرب لأنهم فشلوا في الحفاظ على جبهة موحدة ولأنهم أخطأوا في تقديم قضيتهم وركزوا على قضايا جانبية. أما الجانب البريطاني، فقد كان مكدونالد، في رأي العلمي، يلعب لعبة مزدوجة بحيث أن الأمور التي تم الاتفاق عليها لم تبق كذلك مع ازدياد الضغط الصهيوني. ومن وجهة نظر العلمي إن الكتاب الأبيض الذي فرضته الحكومة البريطانية، من دون أخذ اعتراضات العرب واليهود في الاعتبار، حقق للعرب مطالب لم يحصلوا عليها في السابق وكانت تتعلق بتحديد الهجرة وانتقال الأراضي، لكنه كان من حيث الحكم الذاتي أدنى من تطلعاتهم. وكان العلمي أحد أصحاب الرأي القائل إن الكتاب الأبيض يمثل أول اعتراف بقوة القضية العربية ويمكن أن يكون أساساً لمناقشات نالية.

وشغلت محاضر المؤتمر التحضيري للوحدة العربية في الإسكندرية سنة ١٩٤٤ حيزاً كبيراً في مذكرات العلمي، فقد اتفق زعماء الأحزاب في فلسطين على اختياره ليمثلهم في المحادثات العربية بسبب مؤهلاته وعدم انتمائه إلى أي حزب. وعلى الرغم من التدخل البريطاني للوقوف في وجه مهمته لتمثيل فلسطين، فإنه نجح في مساعيه لدى الملك فاروق ولدى الضابط السياسي المسؤول عن الشؤون العربية في مقر الوزير البريطاني المفوض في الشرق الأوسط في القاهرة. وكان أداء العلمي خلال المؤتمر رائعاً، إذ قدم اقتراحين بناءين لمواجهة التهديد في فلسطين: الأول

توجيه الجهد الرئيسي إلى حقل الإعلام لتقديم القضية العربية لا إلى الحكومة البريطانية، وإنما إلى الشعب البريطاني وجميع أمم العالم الرئيسية، وبصورة موازية للدعاية الصهيونية. وتلخص اقتراح العلمي الثاني بأن تنشئ الدول العربية صندوقاً لتحسين أوضاع الفلاحين العرب والتخفيف عن الملاك الصغار الذين كانوا يخشون أن يفرض المقرضون حجزاً على أراضيهم المرهونة. ووفقاً للاقتراحين تقرر تأسيس مكاتب عربية في العواصم العالمية المهمة كافة لتولي الدعاية للقضية العربية، وكذلك إنشاء صندوق لمساعدة الفلاحين الفلسطينيين. وقد صادق مؤتمر القاهرة (مع صدور ميثاق جامعة الدول العربية)، في آذار/مارس ١٩٤٥، على المكاتب الإعلامية، وكُلف العلمي مهمة تنظيمها. كما درست اللجنة الاقتصادية لجامعة الدول العربية فكرة مساعدة الفلاحين، وأوصت بتأسيس جمعية (المشروع الإنشائي العربي). وأخذ العلمي يعمل بكل طاقته وجهده لتنفيذ القرارين في وجه صعوبات وإحباطات كثيرة، وكان نجاحه في المهمتين محدوداً: ففي المهمة الأولى (المشروع الإنشائي) حدد نقص الموارد مجال العمل. أما المهمة الثانية فيقر العلمي «أن عمل المكاتب لم يكن كافياً بل جاء متأخراً».

وظل العلمي نشيطاً بعد سنة ١٩٤٦ في بذل جهود دبلوماسية أخرى، على الرغم من عدم تكليفه رسمياً من جانب الهيئة العربية العليا. وكانت وجهة نظره أن الصيغ البريطانية المطروحة كلها غير مجدية ما دام استمر البريطانيون في إنكار المبدأ الأساسي وهو أن فلسطين للعرب، لكنه كان لا يزال منمكساً باعتقاده أن حتى البريطانيون بالعدل سيجبرهم في النهاية على قبوله كحقيقة.

وخذل قرار بريطانيا الحاسم بإعلان الانسحاب، وعرض القضية الفلسطينية على الجمعية العامة للأمم المتحدة توقعات العلمي كافة. ونجح الصهايون في تعطيل عمل المكتب العربي في واشنطن. وبعد عودة العلمي إلى فلسطين في أواخر سنة ١٩٤٧، كانت الأوضاع تزيد في مخاوفه: الاستعداد اليهودي وضعف الموقف العربي. وفي شباط/فبراير ١٩٤٨، قام بجولة في العواصم العربية للتعرف على مدى المساعدة العربية الممكنة، وعاد من الرحلة مكتئباً وأكثر إدراكاً لمدى قوة اليهود ومدى الجهد العربي اللازم للسيطرة عليهم. وأصبح على يقين بأن الجيوش العربية كانت أدنى من قوة اليهود تنظيمياً وروحاً قتالية، وإن كانت أكثر منها عدداً وتجهيزاً. وتوصل إلى نتيجة واحدة هي أن العرب سيفقدون فلسطين. وشعر بأنه فقد القدرة على عمل شيء لشعبه، وتحولت أفكاره بصورة غير واعية نحو المرحلة التالية - إلى

النكبة التي شعر بأنها مستفح حتماً - وإلى السبل التي يمكن أن يساهم فيها في تلك المرحلة.

كان الوضع بعد النكبة بالغ الصعوبة، لكن العلمي كان مفتتاً بضرورة استخدام فوته ومواهبه والأموال التي لديه لتخفيف مأساة اللاجئين على نحو بناء يكون له أثر دائم. وكان المسرح السياسي بعد عودته إلى القدس في صيف سنة ١٩٤٨ مضطرباً، وبدأ جبل من الزعامة الجديدة المتعلقة بحث عن حل لإعادة فلسطين بالاعتماد على جهد فلسطيني من دون عون عربي. وأصبح العلمي، على الرغم منه، محور اهتمام المتطلعين إلى القيام بعمل مباشر ضد إسرائيل. ولم يكن يشعر بتعاطف مع أي فئة، وخشي أن ينتهي هؤلاء السياسيون الشباب، في حال واجهتهم صعوبات عملية، إلى مجموعات متطرفة. ولذا رفض طلب الذين توسلوا إليه، وأصبح هؤلاء الشباب الذين شكلوا مختلف الأحزاب، من أشد متقديه.

وكان العلمي على ثقة تامة، كسائر الفلسطينيين، بأن الخروج من فلسطين عملية مؤقتة، إلا إن الذين اتصل بهم من الأجانب كانوا واثقين جميعاً باستحالة عودة اللاجئين، وأنه لا بد من تكوين حياة جديدة في مكان آخر. ولمواجهة مأساة ما يقرب من ٧٠,٠٠٠ - ٨٠,٠٠٠ يتيم لا تنطبق عليهم شروط وكالة الأمم المتحدة لإغاثة وتشغيل اللاجئين الفلسطينيين في الشرق الأدنى (الأونروا) في تقديم المساعدة، وضع مشروعه على الورق. وطلب من الحكومة الأردنية في مطلع سنة ١٩٤٩ منحه أراضي بوراً في وادي الأردن قرب أريحا لإجراء تجارب زراعية من أجل المشروع. وبجهوده الذاتية تمكن من الحصول على المعدات والأموال. ومع أن المشروع لم يحقق هدفه في تعريف العالم بمأساة الأيتام اللاجئين ولا في احتواء أعداد كبيرة منهم، فقد مكنت البداية المتواضعة من تحويل عدد صغير من الأولاد إلى رجال مدربين على العمل قادرين على ولوج معترك الحياة ليحل محلهم آخرون. وقد تفرغ العلمي للمشروع بصورة كاملة، الأمر الذي صرفه عن الاهتمام بالقضايا السياسية. وجرى توسيع المشروع بعد سنة ١٩٥٨ من خلال منح ومساعدات من مؤسسات عربية وأجنبية ذات اهتمام بالشرق الأوسط، مع مساعدة الحكومة الأردنية. ونحو المشروع من مغامرة غير ناضجة إلى عمل راسخ له رأس مال يلعب الريح فيه إلى تكاليف المشروع، كما أصبح مركز تدريب مهني. وفي حزيران/يونيو ١٩٦٧، أصبح المشروع حقيقة قابلة للحياة. وكان العلمي حريصاً على إبقائه بعيداً عن السياسة.

كان العلمي في رحلة إلى أوروبا من أجل شراء معدات لبرنامج التوسع في

مشروعه حين وقع العدوان سنة ١٩٦٧، فتجددت مأساة سنة ١٩٤٨ واقتحمت القوات الإسرائيلية المشروع وأحدثت فيه تخريباً. وحاول العاملون مواجهة الكارثة الجديدة وهم يفتقرون إلى المال والمؤن. وبجهود موسى العلمي في الخارج، تم تأمين المنح والمعونات وإيصال الأموال والمعدات من أجل إعادة البناء من جديد. وعاد العلمي بعد أشهر للإشراف على مشروعه داخل الأراضي المحتلة، لكنه اضطر إلى مغادرة الوطن، وعاش متنقلاً حتى وفاته سنة ١٩٨٤، وُدفن في القدس.

ثانياً: نموذج من الفئة الثانية (أصحاب القلم والعمل)

عنبرة سلام الخالدي (١٨٩٨ - ١٩٨٦)، أجولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين (بيروت: دار النهار، ١٩٧٨).

تتبع عنبرة سلام إلى أسرة معروفة في بيروت لها وزنها الاجتماعي والثقافي. وقد ساهمت في الحياة العامة الاجتماعية والأدبية بصورة خاصة قبل أن تنتقل إلى القدس سنة ١٩٢٩ زوجة لأحمد سامح الخالدي (مدير الكلية العربية). وتابعت مساهمتها الاجتماعية والأدبية في فلسطين، وعادت إلى وطنها الأول مع أسرتها بعد النكبة سنة ١٩٤٨. ومع أن عنبرة تولي الجانب الشخصي حيزاً كبيراً في ذكرياتها، فتحدثت عن نشأتها وتربيتها وخلفتها الاجتماعية وزواجها وأسرتها الجديدة، فإن هدفها لم يكن عرض سيرة ذاتية وإنما اعتبرت ما كتبه تاريخياً لمعالم عصر عاصمتها بذاتها، وصورة حياة لحظات وأحداث اجتماعية وسياسية شهدتها بنفسها. وهي تقر في المقدمة بأنه قد يفوتها ذكر أمور مهمة مرت بها لأنها لم تلتزم في حياتها كتابة اليوميات التي كان في إمكانها الاستعانة بها. كما أن كثيراً من أوراقها الخاصة أُلقيت عمداً حين سبق والدها مرتبين إلى الديوان العرفي الذي أقامه الأتراك في عاليه لمحاكمة أحرار العرب، ثم فُقد بعضها الآخر بعد ذلك حينما كان الجيش الفرنسي أيام الانتداب يدهم بيتها ليفتش عن أوراق قد تدبّر والدها فيبعثر ويمزق ويأخذ ما يشاء. ثم ضاع كثير من أوراقها التي كانت تركتها في بيروت عندما ذهبت إلى القدس للإقامة بعد زواجها سنة ١٩٢٩، وأتت الهجرة من القدس سنة ١٩٤٨ لتقضي على البقية مما كانت تحفظ به من أوراق شخصية مدة عشرين عاماً أمضتها في فلسطين.

كان هدفها من كتابة ذكرياتها، كما تقول في المقدمة، «أن أضع بين يدي الأجيال الطالعة بعضاً من معلوماتي عن جبلنا وما مر به من حوادث وأحداث.»

ونقسم عبيرة كتاب ذكرياتها إلى عناوين كثيرة تبعاً لمحطات مهمة في حياتها لا وفقاً لفترات تاريخية عريضة. وما تذكره عبيرة من حياتها الأولى في لبنان يعطي فكرة عن المجتمع العربي في مطلع القرن العشرين، وهو ما لا تتميز به بيروت وحدها، بل يمكن أن ينطبق على سواها من مجتمعات مماثلة في تقاليدھا الاجتماعية ووضع المرأة بصورة خاصة. كما تروي بعض الأحداث السياسية في مرحلة بقطة الروح العربية، وتصور أوضاع بيروت البائسة خلال الحرب العالمية الأولى، والنشاط ذا الطابع الإنساني. كما نتحدث عن مشاركتها الفعلية في النشاط الوطني ولا سيما في عهد فيصل، وعن اشتغال المرأة بصورة عامة في الحياة العامة الاجتماعية والثقافية في العشرينيات. وفي أثناء سردها أحداث مرحلة الانتداب، تعرضت لمشروع امتياز الحولة (ولأسرتها علاقة به) والعراقيل الصهيونية في وجه إنعام المشروع.

ويزواج عبيرة بأحمد سامح الخالدي وانتقالها إلى فلسطين، تبدأ مرحلة ثانية في ذكرياتها تروي فيها دور المرأة الفلسطينية في النضال وأجواء الحركة النسائية وعمل المرأة في المجال الأدبي (وكانت لها مساهمتها الشخصية في ترجمة «الإلياذة» و«الأوديسة»). ولست في المرأة الفلسطينية نحمساً وطنياً حاراً بطبع الفلسطينيات بشخصية مميزة فيها الاندفاع المخلص والتفهم الصحيح. وتعرض عبيرة جوانب من السياسة البريطانية، وتبدي رأيها في لجان التحقيق التي لم تُرسل، إذ تقول، «إلا لتنظيم الوقت والنسبة وليست لوضع سياسة راسخة لوطن ينمرف أو إزالة غبن فاحش عن قوم يستصرخون الأرض والسماء لمداواة هذا الداء المنشري الذي ابتلوا به». وفي تعليلها أسباب عجز العرب عن مواجهة القوى الصهيونية تقول: «ولكن سوء حظ الفلسطينيين أنه كان عليهم أن يواجهوا عدواً يلجأ إلى كل وسيلة وإلى كل دعاية مضللة لكي يصل إلى مبتغاه. فكيف تقدر الدعاية العربية أن تصل إلى أهدافها وليس لديها من وسائلها إلا حقها الصريح المنكمش داخل حدود وطنها».

تحكي عبيرة قصة الكلية العربية ونائها ونمط الدراسة فيها وأهميتها بالنسبة إلى شباب فلسطين. وتشرح بالتفصيل أحد الإنجازات الاجتماعية والثقافية في فلسطين وهو مدرسة دير عمرو (بإشراف مشروع لجنة اليتم العربية، وكان زوجها وراء المشروع). وكانت لعبيرة مساهمة فعلية في الرد على الدعايات الصهيونية من خلال توضيح القضية للأجانب ودحض الأباطيل. وقد خدمت الدعاية للقضية العربية من خلال عضويتها في لجنة المراقبة على الأفلام في القدس.

وبمشاعر متدفقة تصف عبيرة حبها لوطنها الثاني فلسطين «بلد أحبه كل الحب

وأنزله مكانة رفيعة من قلبي، وكنت أحسب أنه سيكون لي موطناً مدى الحياة. «
وتصف الآلام التي أصابتها لما حل ببلدي الثاني فلسطين الغالية من ضرر وما وقع
على أهلها من نشر، وما تلاقيه في الألدية العربية من ظلم الأحكام ونحيز الحكام،
حتى سُدت الأبواب في وجه الحفيفة، أو كادت، وحجب نور الحق عن الانبلاج أو
أوشك. «

ثالثاً: نموذج من الفئة الثالثة (الداعون إلى النضال المسلح فكراً وممارسة)

محمد طارق الإفريقي (١٨٨٨ - ١٩٥٥)، «المجاهدون في معارك فلسطين،
١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م: مذكرات عن الحرب الفلسطينية: أربعون معركة وأسماء شهدائها
وجرحاها» (دمشق: دار اليقظة العربية للتأليف والنشر، ١٩٥١).

المؤلف هو أحد المشاركين في معارك فلسطين سنة ١٩٤٨ (وهو من أصل
نيجيري، خريج كلية حربية تركية، وكان رئيساً لأركان حرب الجيش السعودي
سابقاً). وقد عمل الإفريقي في «الجهاد المقدس» فكان مستشاراً حريباً لحسن سلامة
في بداية سنة ١٩٤٨، ثم كُلف إنشاء جبهة المجدل في آذار/ مارس من السنة نفسها،
والقيام بمهمة قطع سبر القوافل اليهودية التي كانت تجلب المؤونة من القدس إلى
المستعمرات اليهودية في منطقة المجدل وسط القرى والمدن العربية بحراسة الجيش
البريطاني. وبعد الهدنة الأولى في تموز/ يوليو ١٩٤٨، عيّنه أحمد حلمي باشا، حاكم
القدس العسكري، قائداً لجماعة المناضلين عن المنطقة الجنوبية في جبهة القدس.
وعلى الرغم من سلبات المنطقة عسكرياً، وفقدان المواقع العسكرية، فقد استمرت
المقاومة مشتعلة في المنطقة أربعة أشهر بعد الهدنة، في أوضاع صعبة استبد بها
الضغط اليهودي وقتل المون والذخيرة وأعداد المقاتلين. وكان التنسيق يتم بين قوات
المجاهدين والقوات الأردنية (بقيادة عبد الله التل) والقوات المصرية عند منطقة بيت
لحم. وقدم الإفريقي استقالته إلى الحاكم العسكري الجديد (بعد استقالة أحمد حلمي
باشا) في مطلع تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٤٨.

ويعرف المؤلف نفسه وكتابه بقوله: «ولمّا كنت أحد قادة المجاهدين الذين
قادوا معاركها في البداية حتى النهاية، حيث قمت بإدارة أربعين معركة مسجلة ضد
اليهود في جبهتي غزة والقدس، رأيت من واجبي أن أسجل هذه المعارك وما يحيط
بها من الأسرار وكيفية وقوعها وجريانها مع ذكر أسماء شهدائها وجرحاها وغنائمها

خدمة للحفيفة والتاريخ للأجيال القادمة. ^١ يُعد الكتاب إحدى الوثائق العسكرية المتعلقة بجانب خفي من الحرب خاص بمعارك المجاهدين لا الجيوش العربية. ويسجل صاحب الكتاب تفصيلات كل ما حدث، مع أسماء المواقع التي كانت تحتلها سرايا والمقارر المتعددة، وتوزيع القوات والخطط المرسومة وأسلوب إدارة القتال. كما يتناول أنواع المجاهدين وطرق تزويدهم بالأموال وتجهيزهم بالسلاح والعناد، والتقسيمات العسكرية للجيئات الفلسطينية بعددها وأسماء قراها وتوزيع القيادات، ويدعم كتابه بأسماء الشهداء والجرحى وفقاً لبلدانهم ومكان وقوع الحوادث.

ويحاول المؤلف أن يرد في كتابه على الاتهامات بأن عرب فلسطين لم يقاثلوا، وبأن ردات فعلهم كانت ارتجالية، فيقول إنهم كانوا يواجهون قوى أشد وأكثر تنظيمًا، كما كانوا يعانون صعوبة الحصول على السلاح. ويشيد بدور الهيئة العربية العليا في تزويد المجاهدين بالسلاح ومحاولة تديره بالوسائل كافة على الرغم من الصعوبات. كما يشيد بأعمال المناضلين الفلسطينيين الذين حافظوا على مواقعهم إلى حين وصول الجيوش العربية. ويخص منجزات «الجهاد المقدس» بالتقدير، ولا سيما أعمال التدمير للمنشآت اليهودية. ويعبر عن خيبة أمله بدخول الجيوش العربية، ويحلل نُقْر التدخل العسكري، ويعدد الأخطاء التي ارتكبتها القيادة العسكرية العربية وأدت إلى الكارثة، فهي لم تستلم مواقع المجاهدين ولم تستفد منهم، واقتضت إلى القيادة الموحدة، واستهانت بالخصم. وكان الإفريقي تقدم بخطة عسكرية إلى الجهات المسؤولة في أثناء التدخل العربي.

ولا يبدو للكتاب أي قيمة علمية في الموضوعات الأخرى التي لا تتناول المعارك الحربية، وخصوصاً المقدمة التاريخية التي يربط فيها بين مأساة فلسطين وأهداف بني إسرائيل الفدائي منذ خروجهم من مصر، ويربط فيها أيضاً بين خلع السلطان عبد الحميد والأهداف الصهيونية. كما أن الملاحظات التي أوردها في خاتمة الكتاب تبدو ساذجة، وحاول فيها أن يفسر أسباب هزيمة العرب: الاستعمار الأوروبي، ومساندة قوى العالم لليهود، وامتناع الدول العربية من تجهيز المجاهدين. وقد كتب الإفريقي مذكراته كيفما اتفق، ومن غير ترتيب تاريخي أحياناً، كما أن تقسيمات الكتاب غير واضحة؛ ففيها تقديم وتأخير، وجاءت عناوينه اعتباطية. وعلى الرغم من ملاحظاته التي أوردها في خاتمة الكتاب بشأن تفسير أسباب الهزيمة العربية، فإنه ينتهي بنظرة متفائلة: «وأما ما يترتب على الشعوب العربية عمله، انتظاراً

للشروط الثاني الذي لا بد من وقوعه عاجلاً أو آجلاً، الاستعداد لكبه وبكبحه إذا استعدوا له. والدليل على قولي هذا هو أن الصليبيين غلبوا على أمرهم وانسحبوا من فلسطين والسواحل السورية بعد مائة وخمسة وثمانين سنة أمام صولة السلطان صلاح الدين.

قائمة بعناوين المذكرات والسير الذاتية موضع الدراسة

الكاتب	الكتاب	النشر والطباعة
إبراهيم خليل صكيك ١٩٢٠ -	«شريط الذكريات عن غزة قبل نصف قرن»	م. د. : جعفر السويركي، د. ت. ١٩٧٨
إحسان النمر ١٩٠٥ - ١٩٨٤	«مذكرات»	نابلس : مطبعة الفرج، أبو ربيع إخوان، ١٩٧٨
أحمد الشقيري ١٩٠٨ - ١٩٨٠	«أربعون عاماً في الحياة العربية والدولة» «حوار وأسرار مع الملوك والرؤساء»	بيروت : دار النهار، ١٩٦٩ بيروت : دار النهار، ١٩٧٠
	«من القعة إلى الهريمة مع الملوك والرؤساء» «على طريق الهريمة مع الملوك والرؤساء»	بيروت : دار النهار، ١٩٧١ بيروت : دار النهار، ١٩٧٢
	«الهريمة الكبرى مع الملوك والرؤساء» (جزآن)	بيروت : دار النهار، ١٩٧٣
أسعد عبد الرحمن ١٩٤٤ -	«أوراق سجين : عشرة أشهر في المعتقلات الإسرائيلية»	بيروت : منظمة التحرير الفلسطينية - مركز الأبحاث، ١٩٦٩
أكرم زعبي ١٩٠٩ - ١٩٩٦	«يوميات الحركة الوطنية الفلسطينية» ١٩٣٥ - ١٩٣٩	بيروت : مؤسسة الدراسات القطانية، ١٩٨٠
إميل الغوري ١٩٠٧ - ١٩٨٤	«فلسطين عبر متين عاماً»	بيروت : دار النهار، الجزء الأول ١٩٧٢، الجزء الثاني ١٩٧٣
حسن صالح الخفش ١٩١٧ - ١٩٧٢	«مذكرات حول تاريخ الحركة العمالية»	بيروت : منظمة التحرير الفلسطينية - مركز الأبحاث، ١٩٧٣
خليل البديوي ١٩٠٦ - ١٩٨٣	«سنة وستون عاماً مع الحركة الوطنية الفلسطينية وفيها»	القدس : منشورات صلاح الدين، ١٩٨٢
خليل السكاكيني ١٨٧٨ - ١٩٥٣	«كذا أنا يا دنيا : يوميات خليل السكاكيني» إعداد : هالة السكاكيني	القدس : المطبعة التجارية، ط ١، ١٩٥٥
		بيروت : الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، ط ٢، ١٩٨٢

شفيق الحوت ١٩٣١ -	«عشرون عاماً في منظمة التحرير الفلسطينية (أحاديث الذكريات ١٩٦٤ - ١٩٨٦)»	بيروت: دار الاستقلال للدراسات والنشر، ١٩٨٦
صلاح علف (أبو زياد) ١٩٩١ - ١٩٣٣	«فلسطيني بلا هوية (لقاءات مع الكاتب الفرنسي إريك رولو)» (غلبها إلى العربية نصير مروة)	الكويت: شركة كاثمة للنشر والترجمة والتوزيع، ١٩٧٩
عارف العارف ١٨٩٢ - ١٩٧٣	(أ) «نكة بيت المقدس والفردوس المفقود ١٩٤٧ - ١٩٥٢»	صيدا - بيروت: منشورات المكتبة العصرية للطباعة والنشر، ١٩٥٦ - ١٩٥٩
عبد الحميد شومان ١٨٨٨ - ١٩٧٤	(ب) «أوراق عارف العارف» (١٢ جزءاً)	بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية - مركز الأبحاث، ١٩٧٣
عزت طنوس ١٨٩٦ - ١٩٦٩	«العصامي: سيرة عبد الحميد شومان»	بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٢
غنية سلام الحلاوي ١٨٩٨ - ١٩٨٦	«الفاطميون: ماضٍ مجيد ومستقبل باهر» (الجزء الأول)	بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية - مركز الأبحاث، ١٩٨٢
عوني عبد الهادي ١٨٨٢ - ١٩٧٠	«جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين»	بيروت: دار النهار، ١٩٧٨
فدوى طوقان ١٩١٧ - ٢٠٠٣	«أوراق خاصة»	بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية - مركز الأبحاث، ١٩٧٤
فواز تركي ١٩٤٠ -	«رحلة جبلية، رحلة صعبة - سيرة ذاتية»	عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع، ط ٢، ١٩٨٥
فوزي القاوقجي ١٨٩٠ - ١٩٧٧	<i>The Disinherited: Journal of a Palestinian Exile</i> («المحروم: يوميات غربة فلسطينية») (أ) «مذكرات فوزي القاوقجي ١٩١٤ - ١٩٣٢» (ب) «فلسطين في مذكرات القاوقجي ١٩٣٦ - ١٩٣٨»	New York: Monthly Review Press, 1972 بيروت: دار القدس، ١٩٧٥ بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية - مركز الأبحاث ودار القدس، ١٩٧٥
كنعان أبو خضرا ١٩٢٠ - ١٩٨٤	«صحافي من فلسطين بذكره»	بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٥
ليلى خالد ١٩٤٤ -	«شمعي سحيا» (مذكرات خاطفة العفائر) كتبها كما روتها له جورج حجار	بيروت: دار النهار، ١٩٧٣
محمد أمين الحسيني ١٨٩٧ - ١٩٧٤	«صفحات من مذكرات السيد محمد أمين الحسيني»	أعداد متفرقة من مجلة «فلسطين» (بين سنة ١٩٦٧ وسنة ١٩٧٥)، وهي نشرة دورية كانت الهيئة العربية العليا تنشر عليها

محمد طارق الإفريقي ١٨٨٨ - ١٩٥٥	المجاهدون في معارك فلسطين، ١٣٦٧هـ - ١٩٤٨م: مذكرات من الحرب الفلسطينية: أربعون معركة وأسماء شهدائها وجرحائها	دمشق: دار البقعة العربية للتأليف والنشر السورية، ١٩٥١
محمد عزة دروزة ١٨٨٧ - ١٩٨٤	مذكرات وتسجيلات، مائة عام فلسطينية	دمشق: الجمعية الفلسطينية للتاريخ والآثار، والمركز الجغرافي الفلسطيني، الجزء الأول ١٩٨٤؛ الجزء الثاني ١٩٨٦
محمد علي الطاهر ١٨٩٦ - ١٩٧٤	أطلام السجن، مذكرات ومفكرات: سجين هارب، تنكر واختفاء	القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، عيسى الباني الحلبي وشركاه، ١٩٥١
معين بيسو ١٩٢٦ - ١٩٨٤	دفاتر فلسطينية	بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨
موسى العلمي ١٨٩٧ - ١٩٨٤	<i>Palestine is my Home</i> (فلسطين هي وطني: قصة موسى العلمي)، كما رواها لجيولري فيرلونغ	London: John Murray, 1969
هشام شرابي ١٩٢٦ - ٢٠٠٥	الجمهر والرماد: ذكريات ملقف عربي	بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨
يعقوب زعلان ١٩٢٤ -	البداهات، سيرة ذاتية، أربعون سنة في الحركة الوطنية الأردنية	بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٨٠

المراجع

العربية

- (إضافة إلى القائمة المرفقة المتعلقة بالمذكرات والسيرة الذاتية، موضوع الدراسة).
- خدوري، مجيد. «عرب معاصرون، أدوار القادة في السياسة». بيروت: الدار المتحدة للنشر، ١٩٧٣.
 - زريق، قسطنطين. «نحن والتاريخ». بيروت: دار العلم للملايين، ط٢، ١٩٦٣.
 - سعيد، إدوار. «مخاطر نشر المذكرات». «الحياة»، ١٩٩٩/١١/٢٩.
 - عباس، إحسان. «فن السيرة». سلسلة الفنون الأدبية. بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٦.
 - عثمان، حسن. «منهج البحث التاريخي». القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٠.
 - مؤسسة الدراسات الفلسطينية. «الأرشيف الوثائقي». دراسة قدمت إلى سمنار الدراسات العليا للتاريخ الحديث بجامعة عين شمس، كلية الآداب، «وثائق تاريخ العرب الحديث». بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٧٠.

الإنكليزية

- Abu-Ghazaleh, Adnan. *Arab Cultural Nationalism in Palestine during the British Mandate*. Beirut: Institute for Palestine Studies, 1973.
- Carr, Edward Hallett. *What is History*. London: Macmillan, 1961.
- Khalidi, Tarif. «Palestinian Historiography, 1900-1984.» *Journal of Palestine Studies*, vol. X, no. 3 (Spring 1981).
- Kramer, Martin. «A Sample of Biography and Self-Narrative.» In *Middle Eastern Lives, The Practice of Biography and Self-Narrative*. M. Kramer, ed. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 1991.
- Sayigh, Rosemary. *Palestinians From Peasants to Revolutionaries*. London: Zed Press, 1979.

الفصل الرابع

السيرة الذاتية والهويّة في أوائل تَارِيخ دِمَشقَ لِلمُحَدِّثِ

مُتَيْفُ تَمَارِي

مقدمة:

استعمالات التراجم لكتابة
تاريخ أوائل العصر العربي الحديث

إن دارسي أوائل تاريخ سورية الحديث محظوظون لوجود وفرة من تراث التراجم في تصرفهم. فقد أنتج المؤرخون الدمشقيون سلسلة من كتب التراجم على رأس كل مئة عام من قرون الحكم العثماني الأربعة. فعن دمشق في القرن الثامن عشر وحده، استُخِدم كتاب تراجم محمد خليل المرادي (ت ١٧٩١) - بنسب تزيّد أو نقص - لكتابة أنواع متعددة من التاريخ. وتُقبَّ غب (Gibb) وبوين (Bowen) فيه للكتابة عن إدارة الولاية في الإمبراطورية العثمانية خلال القرن الثامن عشر.^(١) وقد اعتمد عبد الكريم رافق على هذا الكتاب وعلى كتاب آخر من كتب تراجم المرادي التي وضعها في كتابه الكلاسيكي عن بروز النزعة المحلية في دمشق في ظل الولاية من آل العظم.^(٢) واستعملت ليندا شيلشر (L. Schilcher) في كتابها *Families in Politics* («عائلات في السياسة») تراجم المرادي لتفضل الصلات ما بين السيد

(١) أُنِحت لي كتابة هذه الدراسة بفضل دعم زمالة من اللجنة المشتركة حول الشرق الأدنى والأوسط في مجلس بحوث العلوم الاجتماعية والمجلس الأميركي للروابط الأكاديمية ووكالة المعلومات الأميركية من خلال هبة قدمها مركز البحوث الأميركي في مصر.

(٢) H.A.R. Gibb and Harold Bowen, *Islamic Society and the West*, vol. 1 in 2 parts. (١٩٦٠)

أنظر بصورة خاصة الفصول المتعلقة بـ: العلماء، إدارة القانون، التربة، الأوقاف الدينية، الدراويش، وجميعها في الجزء الأول، القسم الثاني.

(٣) Abdul-Karim Rafeq, *The Province of Damascus, 1723-1783*, 2nd ed. (١٩٦٠)

أنظر: «Survey of the Sources» Ibid., pp. 328-330.

والموالي، ولتصف البنية الاجتماعية للنخبة الدمشقية في القرن الثامن عشر.^(١٥) كما استخدمت تراجم المرادي مصدراً أساسياً لكل من التاريخ الاقتصادي والدبني والفكري.^(١٦) غير أن مصادر السير، كمعجم المرادي، استعملت في معظم الوقت وفي الأساس وسائل لغايات أوسع منها: لإعادة بناء التاريخ السياسي والبنية الاجتماعية لدمشق، أو لتفصي الصلات التي ربطت بين العلماء داخل الشبكة العالمية لعلماء المسلمين.

أما هذه الدراسة فبدأ، في المقابل، باستقصاء مصادر التراجم، والسير الذاتية، وكتب الأخبار، من حيث ما تبوح به عن مؤلفيها، وينصب اهتمامي، أولاً وقبل أي شيء، على التعلق بالمكان وأهله، وعلى الوعي التاريخي من حيث أنهما يحددان الهوية الشخصية في مجتمع عربي ما زال في أوائل العصر الحديث. وجملة القول، إن هذه الدراسة تستد إلى مظاهر السيرة الذاتية في كتابة التراجم والتاريخ.

لكن الأسئلة المتعلقة بالهوية تعيدنا، في نهاية المطاف، إلى قضايا أوسع نطاقاً. فتحن نقف، في دمشق القرن الثامن عشر، على عتبة التحولات الهائلة التي ستعصف بالقرن التالي، ولا سيما ولادة الوعي القومي. وقد ناقش المؤرخون مطولاً إلى أي مدى كان الدمشقيون يمتلكون حساً قومياً أو وعياً إثنياً.^(١٧) فمآلنا الهوية والوعي

Linda Schickler, *Families in Politics: Damascus Families and Estates of the 18th and 19th Centuries*.

إنه عمل ضخم في دراسة الشخصيات والأعيان يستند استناداً أساسياً إلى أعمال المرادي ونظيره في القرن التاسع عشر عبد الرزاق البيطار.

Karl Barbir, «Getting and Spending in Eighteenth-Century Damascus: Wealth at Three Social Levels.» In *La vie sociale dans les provinces arabes à l'époque ottomane*, Abdeljelil Temime, ed., vol. 3, pp. 63-76.

وهذا عمل يارز لرسم المخطوط العريضة للبنية الاجتماعية-الاقتصادية في المدينة ككل. إن حلة المقالات التي كتبها جون فول، ومنها: «The Non-Wahhabi Hanbali of Eighteenth Century Syria.» *Der Islam*, 49 (2), (November 1972), pp. 277-291; «Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad Ibn Abd al-Wahhab: an Analysis of an Intellectual Group in 18th - Century Medina.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 38 (1), (1975), pp. 33-39. أوست الأساس لكتابة دراسته الرائعة عن أصول الحركات الإسلامية الإحيائية الحديثة في القرن الثامن عشر تحت عنوان: *Continuity and Change in the Muslim World*.

Karl Barbir, *Ottoman Rule in Damascus*, pp. 75-77; Rafeq, op. cit., p. 49; Schickler, (١٦) أنظر: op. cit., pp. 219-222.

عسيرنان على التناول إجمالاً. وإني لأمل بأن تساهم النتائج المشار إليها أدناه والمستمدة من التجارب الحياتية للأفراد في فهمنا للهوية والوعي لدى طبف واسع من المجتمع الدمشقي في القرن الثامن عشر.

إن مصادري الأساسية هي: «سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر» مجموعة تراجم العلماء الأحناف الذين تولوا منصب الإفتاء في دمشق المعنونة «عرف الشام فيمن ولي فتوى دمشق الشام» وكلاهما للمرادي^(٧) ثبت إسماعيل العجلوني (ت ١٧٤٨) بعنوان «حلية أهل الفضل والكمال باتصال الأسانيد بكمل الرجال» (وهو سيرة ذاتية فكرية)^(٨) كتاب محمد بن كنان (ت ١٧٤٠ - ١٧٤١) «يوميات شامية»^(٩).

ومأسلظ الضوء على أهم أوجه السيرة الذاتية لكل من المصادر التاريخية في قيد المراجعة، ولا سيما من حيث اتصالها بمسألة الهوية. فثبت العجلوني يؤكد إدراك هذا المؤلف لغايته في موقعه كعالم من علماء الحديث وكمدافع عن مذهب أهل السنة. كما أن تراجم المرادي ليست أقل تموضّعاً في العالم الدولي لعلماء الإسلام. غير أن تأليفه لمجموعة من تراجم المفتين في دمشق من أنباغ أبي حنيفة (وفي جملتهم هو نفسه) يشير إلى عالم أضيق حدوداً؛ عالم مترسخ في بلاد الشام مع دوراته إلى حد بعيد حول إستبول، عاصمة العثمانيين. أخيراً تتيح لنا يوميات ابن كنان منطقة تعلق أضيق نطاقاً. فتعاقب الفصول، والاستعدادات السنوية لحملة الحج، وحلول زمن بعض الشعائر الفصلية ورحيلها، تكشف كلها عن اعتزاز عميق وشعور قوي بالأمان في مدينته - حتى أيام كانت تمزقها الحزازات السياسية.

وإذا ما أخذوا معاً كمجموعة، فإن مرشدنا الثلاثة إلى الهوية والوعي في دمشق القرن الثامن عشر يحددون ثلاث دوائر للهوية: (١) عالم العلماء الصليبيين الدوليين؛ (٢) الإمبراطورية معرّفة بالحكم العثماني؛ (٣) المجتمع المحلي الذي تحدده أنماط الحياة في دمشق. ولا تتنافى هذه العوالم الثلاثة فيما بينها، بيد أن تدريب مؤلفينا

(٧) محمد خليل المرادي، «سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر»، أربعة أجزاء (بولاق، القاهرة: المطبعة الأميرية العامة، ١٣٠١ هجرية)، «عرف الشام فيمن ولي فتوى دمشق الشام»، تحقيق محمد مطيع الحافظ ورياض عبد الحميد مراد (دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٧٩).

(٨) إسماعيل العجلوني، «حلية أهل الفضل والكمال باتصال الأسانيد بكمل الرجال».

(٩) محمد بن كنان، «يوميات شامية: ١٦٩٩/١١١١ - ١٧٤٠/١١٥٣»، تحقيق أكرم العلي، (دمشق: دار الطباع للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٤). تستند طعة العلي إلى مخطوطة ابن كنان الأصلية الواقعة في مجلدين تحت عنوان «الحوادث اليومية من تاريخ إحدى عشر وألف ومبة».

هؤلاء، ومكانتهم، وتجاربهم الحياتية ألهمتهم أن يكتبوا أنواعاً متعددة من التاريخ. كما أن كتبهم نسلط الضوء، بدورها، على اختلافات في أولوياتهم بشأن هوياتهم والأماكن التي يشعرون حيالها بأشد التعلق. وأنا أعتقد أن دوائر التعلق هذه إنما هي، في نهاية المطاف، طريقة مفيدة في مقارنة الوعي والهوية بين مجموعات أكبر من النخبة الدمشقية في القرن الثامن عشر.

دائرة الإسلام: إسماعيل العجلوني وقوة وعي العلماء

في سنة ١٧٣٧ - ١٧٣٨، قام إسماعيل العجلوني، وهو من أكابر علماء الحديث الدمشقيين، بتأليف ثبته، وهو نوع من السيرة الذاتية الفكرية. وتنقسم هذه السيرة إلى خمسة أجزاء كبيرة: (١) مقدمة يصف فيها سنوات نشأته ويتكلم على أهمية علوم الحديث والأسانيد الموثوق بها والمثبتة؛ (٢) نسخ حرفية لثلاث من أرفع «إجازاته»، أو شهاداته التعليمية، قيمة؛ (٣) مقتطفات ونسخ عن إجازات أخرى مرتبة بحسب أماكن حصوله عليها؛ (٤) فائمة بمئة وأربعة وستين كتاباً قرأها (ومع من قرأها) مرتبة أبجدياً؛ (٥) قسم أخير يحتوي على رواية خمسة أحاديث مع أسانيدها.

في المقدمة، يخبرنا العجلوني عن نسب عائلته وتحدثها من فاتح بلاد الشام أبي عبيدة ابن الجراح، وعن حيرة والديه في تسميته، وعن الحلم الذي أطلقه في طريق العلم الشريف. يصف العجلوني نفسه بأنه «ولد في عجلون وتربى في دمشق، وأنه على مذهب الإمام الشافعي»^(١٠). وبينما كان العجلوني لا يزال في سن المراهقة رأى في ما يراه النائم شخصاً يلبسه جبة خضراء عليها فلم من القرو الأبيض، وهما لونا العلماء التقليديان. ويروي العجلوني أن والده اغتبط كثيراً عند سماعه هذا الحلم وقرر لتوه أن يبعث بابنه إلى دمشق. وعندما بلغ العجلوني الثالثة عشرة من عمره، وبعد أن ختم القرآن، بدأ سعيه للاتخراط في سلك العلماء الدمشقيين، وهم جماعة من العلماء الشيعيين الإدراك لمكانتهم ولدورهم كحماء لمذهب أهل السنة والجماعة. وعند بلوغه السن التي كتب فيها ثبته، كان يعد نفسه عالماً في عداد العلماء؛ لا مجرد عالم فحسب، بل عالم من علماء الحديث أيضاً. وهو يذكر الكتب التي وضعها وتلك التي كانت غير منجزة عند كتابة ثبته. وتشتمل

(١٠) العجلوني، مصدر سبق ذكره، ١٣.

هذه على مجموعتين من الأحاديث، وثلاث تراجم، وكتابين عن أشهر رجب وشعبان ورمضان المباركة، وكتاب في النحو. أما عمله الأعظم فقد كان غير ناجز عند وفاته؛ وهو دراسة ضخمة عن البخاري، أحد كبار جامعي الحديث، كانت بلغت ٢٩٢ دفترًا يوم وافاه الأجل.^(١١) وقد خلف عدة أعمال أخرى غير مكتملة، معظمها يتعلق بعلوم الحديث، ومنها دراسة للغزالي، وكتاب في فقه الشافعي، وتفسير للقرآن.^(١٢)

غير أن ثبت العجلوني ليس معالجة لسيرته ومنجزاته الخاصة بقدر ما هو توثيق لصلاته بمعاصريه من العلماء - ولا سيما أهل الحديث - وأولئك الذين سبقوه. والدلائل على هذه الصلات مثبتة في الأسايد، أي قوائم الأسماء، وهي الحلقات في سلسلة نقل رواية الحديث وسواء من الأعمال من جيل إلى جيل.

وإني أعلم أنه قد جرت عادة أهل الحديث، قديماً وحديثاً، أن يذكروا أسايدهم واتصالها بالأئمة والمشايخ لأنها تعبير عن نسبهم إلى الأئمة والمشايخ والوسيلة التي يصلي بها أهل الحديث إليهم ويستمدون الأزر منهم.^(١٣)

وثبت العجلوني هو، أولاً وقبل أي شيء، شاهد على مكانته بين أجيال العلماء الذين كانوا يعدون رواية الحديث (أو الإجازة بروايته) توكيداً للصلة الشخصية بين النبي العربي (ﷺ)، وآله، وصحبه، والأئمة التابعين، والعلماء على مر العصور. وفي هذا الإطار، كان الثبت بمرتبة دليل إجازات، يمثل ذروة مسيرة علمية طويلة، ويؤدي، بالنسبة إلى الطلبة الذين يأخذون العلم عن هذا العالم، وظيفة التوثيق للنسب الفكري الذي يورثهم إياه، والذي يتولى تلامذتهم بدورهم توريثه لمن بعدهم.

هنا، يجدر بنا أن نلتفت إلى إدراك العجلوني لغايته. كيف كان ينظر إلى عمله؟ ما هي العلاقة بين النصوص، والمشايخ، والطلاب نفسه؟ ففي كتاب «المعرفة والممارسة الاجتماعية في دمشق العصر الوسيط» (*Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus*) يلقى مايكل تشامبرلين (M. Chamberlain) أضواء الأنثروبولوجيا الثقافية والتاريخ المقارن على أسئلة مشابهة بالنسبة إلى علماء عصر

(١١) محمد بن إسماعيل البخاري (ت ٨٧٠) من بخاري في آسيا الوسطى. كان من أعظم جامعي الحديث وعلمائه. ويعرف كتابه بـ «الجامع الصحيح».

(١٢) أبو حامد الغزالي (ت ١١١١) جاء من خراسان في شمال شرق إيران، وكان متكلماً ومتصوفاً، مهد كتابه «إحياء علوم الدين» الطريق أمام قبول الإسلام السني بالصوفية.

(١٣) العجلوني، مصدر سبق ذكره، ١ ب.

أقدم عهداً. ^(١٤) إن تصوّر لـ «نبالة العلم» أداة فعالة في تفسير بعض الخصائص المميزة للتربية الإسلامية، ولا سيما أهمية سلاسل الأستاذ، والشعور القوي بالواجب والمسؤولية الذي كانت هذه الصلات تحمله معها. في أوروبا والصين، أرست طبقة النبلاء من ملائك الأراضي، والبيروقراطية المثدربة على شؤون الدولة، المرتكزات الأساسية لنشوء الدول واستتالة أعمار الأرستقراطيات والسلالات الحاكمة. وعلى الضد من ذلك، يحتاج تشامبرلين، أن النخب المدنية الإسلامية تطورت لتولد «نبالة العلم». وقد اتسمت هذه الطبقة من النبلاء، لا بالتحدر عبر أنساب عائلات النخبة، وإنما عبر الانخراط في سلك أهل العلم ونسبه. ولم يكن تحصيل العلم تهينة للخدمة أو لامتحان مهنة ما، وإنما كان بمثابة شعبة من الشعائر التي يكتسب من خلالها المرء ولاءات، وهو ما يسميه تشامبرلين «رأس المال الثقافي»، ويعرفه بأنه يتكون من تلك الممارسات المرتبطة باكتساب المعرفة التي كانت تستعملها النخبة المدنية في دمشق العصر الوسيط لضمان بقائها الاجتماعي. ومن هذه الممارسات: إلقاء الدروس، القراءة، الكتابة، الصداقات بين العلماء، التشبّه بالقُدوة الثقافية الحسنة، وهو يدرس هذه كوسيلة لفهم كيف «بنت النخب روابطها الأساسية، وتنافست فيما بينها ومع الآخرين، ونقلت مكانتها إلى من يليها على توالي الأيام». ^(١٥) كان جوهر هذا النظام العلاقة الشخصية الوثيقة بين الطالب وشيخه، تلك العلاقة التي كان الطالب فيها لا يكتسب المعرفة فحسب، بل الولاءات ورأس المال الثقافي المرتبط بأسناده أيضاً. وكان رأس المال الثقافي يأتي على صورة نسب العلم. فـ «عندما كان الأعيان ينخرطون في سلك نقلة العلم كانوا يكتسبون عراقة أصل أنفع لهم، في بعض الوجوه، من كرم المحتد الذي يوفره لهم نسبهم العائلي... فمع أن العائلات كانت توفر اللغة والصور للعلاقات الحميمة... فقد كان رأس مالهم الثقافي هو الذي يشكل ميراثهم الحقيقي». ^(١٦)

كان علماء دمشق القرن الثامن عشر، كأسلافهم في العصر الوسيط، يعتبرون أنفسهم جماعة منسوبة لحفظ تراث الفكر الإسلامي السني وممارساته ونقلها إلى طلابهم. وكانت سلاسل الأسانيد التي تربط عالماً بعالم، جيلاً بعد جيل، هي المفتاح إلى هذا الشعور بالفرد والعبادة. وكان العلماء يجمعون الدلائل على انخراطهم

Michael Chamberlain, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*. (١٤)

Ibid., p. 23. (١٥)

Ibid., p. 110. (١٦)

في سلسلة الأساتيد على نحو ما يفعل اليوم الطامحون من أرباب المهن إلى جمع الشهادات العلمية والترقيات، أو كما كانت تفعل عائلات النبلاء في المجتمعات الإقطاعية لتوثيق نسبها. كان الانضمام إلى سلسلة الأساتيد يعني القبول ضمن هيئة اجتماعية لم يكن لها وجود رسمي منظم، وإنما كان يجمعها شعور قوي بالهوية والوعي الذاتي. وفي انعطاف إلى النظرية الماركسية الخاصة بالوعي الطبقي، كان العلماء يكوّنون طبقة «نفسها» إن لم نقل «في نفسها». ويوضح العجلوني وشيوخه هذا الأمر إيضاحاً وافياً عندما يمهّدون لإجازاتهم بالإحالة الدائمة إلى العلماء باعتبارهم هيئة مميزة من حملة العلم الإسلامي، لا بد لارتباط أعضائها بعضهم ببعض من أن يوثق ويؤكد كي يتيسر للمرء أن يعدّ في مصافهم.

يستهل العجلوني ثبته بكلام مسهب عن معنى الإسناد والمخاطر التي يشكلها الذين قد ينقلون العلم من دون الأساتيد الضرورية. ويستشهد بالإمام الشافعي ليرهن أنه لا يمكن لأي كان أن يكون من النقلة الثقات للعلم والتخصص. فعلى قول الشافعي: «إن الذي يطلب الحديث بلا سند كحاطب ليل يحمل الحطب وفيه أفعى وهو لا يدري»^(١٧) كما يستشهد بقول عبد الله بن المبارك (ت ٧٩٧): «إن طالب العلم بلا سند كراقي السطح بلا سلم»^(١٨) ويتابع العجلوني:

قال بعض مشايخنا المعتمدين إن الإسناد إلى المشايخ هو سبب العلماء العاملين وأهم الأبناء في الدين، والإسناد من خواص هذه الأمة المحمدية فينبغي الرجل لتحصينه ولو إلى أقصى البلاد الهندية. وما ذكره هؤلاء الأئمة المعلام بحصول على الكمال والاستحسان لما قاله الحافظ البيهقي في كتابه «الإتقان» الإجازة من الشيخ ليست بلازمة في جواز رواية الحديث بل شرط أن يكون أهلاً للرواية والندوة.^(١٩)

وكما يفسر ذلك تشامبرلين، فإن نقل العلم في مجتمع كهذا كان يستلزم أكثر من مجرد تحويل مضامين كتاب من عالم إلى آخر. فالصلة الشخصية - حتى إن اقتضت

(١٧) العجلوني، مصدر سبق ذكره، ١ ب.

(١٨) المصدر نفسه، ١٢. كان عبد الله بن المبارك فقيهاً تركياً فارسياً، ومحدثاً، ومفسراً، ولغوياً ومؤرخاً. صرّ رضا كحالة، «معجم المؤلفين»، ١٥ جزءاً (بيروت: دار إحياء التراث العربي، لا ت.)، ج ٦، ص ١٠٦.

(١٩) العجلوني، مصدر سبق ذكره، ١٢. كان عبد الرحمن البيهقي (ت ١٥٠٥) فقيهاً شافعيّاً في مصر المالكيك، ألف كتاباً في عدة حقول، منها النحو، والضمير، وله عدة كتب مشهورة في الحديث. واسمه من أكثر أسماء المؤلفين وروداً في قائمة العجلوني. كحالة، مصدر سبق ذكره، ج ٥، ص ١٢٧ - ١٣١.

السفر من قارة إلى قارة - وشهرة الشيوخ كانتا على جانب من الأهمية يعادل على الأقل أهمية العلم المتبادل. فالعجلوني ومعاصروه كانوا يرون الرأي القائل بأن الأسانيد امتيازات خاصة بالعلماء. وهو يستشهد بيوسف ابن عبد البر الذي قال إن الإجازة في العلم هي كرامة المال.^(٢٠)

إن أطروحة تشامبرلين المتعلقة بدمشق العصور الوسيط لا تنطبق تماماً على دمشق القرن الثامن عشر. فبعد مئتي عام من الحكم العثماني، باتت الدولة المركزية أقوى كثيراً مما كانت عليه في عهدي الأيوبيين والمماليك. ولم يعد القادة العسكريون يعتمدون كما كانوا على الشرعية التي يمنحهم إياها العلماء. كما كانت الأنساب في القرن الثامن عشر اكتسبت أهمية متزايدة في نقل المناصب والسلطة من جيل إلى الذي يليه. ومع ذلك، فلا مسوغ للتشكيك في التزام العجلوني وإجلاله لرأس المال الثقافي الإسلامي تحديداً الذي كان حصله، وكان من شأنه أن يورثه لتلامذته. إن دائرة الهوية هذه - عالم الإسلام - هي أهم الدوائر في نظر العجلوني، وهي تربطه «أفقياً» بزملائه من علماء الحديث على امتداد العالم الإسلامي، وتربطه «عمودياً» بالذين سبقوه والذين سيأتون من بعده. وسيرته الذاتية شهادة على طول عمر دائرة الهوية الإسلامية وفوتها.

الدائرة العثمانية:

محمد خليل المرادي:

مسلم، دمشقي، عثماني بقياً

كان عالم محمد خليل المرادي، في مستوى معين، كعالم العجلوني، عالم العلم السنّي الدولي. وكان كتابه الأشهر، «سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر»، معجم تراجع لأعيان القرن الثاني عشر للهجرة وعلمائه، وهو ما يقابل القرن الثامن عشر في التقويم الغريغوري، يشتمل على شخصيات من أنحاء العالم الإسلامي كافة. غير أن عالم المرادي كان عالمياً متمحوراً حول بلاد الشام، ودمشق بصورة خاصة، ويدور حول إمتبول.

(٢٠) العجلوني، مصدر سبق ذكره، ١٢. كان يوسف بن عبد البر الأندلسي (ت ١٠٧١) مشهوراً بخبرته بعلم الرجال. أي تصنيف مختلف روايات الحديث من حيث الصحة والضعف وما إلى ذلك. انظر: كحالة، مصدر سبق ذكره، ج ١٣، ص ٣١٥ - ٣١٦.

إن مراجعة مساقط رؤوس الذين ترجم لهم المرادي وانتماءاتهم نتيج لنا كثيراً من الدلائل على مصادر الهوية التي كانت تحرك هذا المؤلف.^(٢١) فنحو ٦٥٪ ممن ترجم لهم جاؤوا من بلاد الشام الجغرافية. أما خارج بلاد الشام، فثمة كثير من الأعيان من الروم (وفي جملتها قلب الإمبراطورية العثمانية، الروملي، والأناضول)، ومن مصر، والحرمين مكة والمدينة، واليمن، والعراق؛ ونسبة أقل من المغرب، وكردستان، وآسيا الوسطى، والهند. ولا عجب فيما إذا وجدنا أن ٥٥٪ من الأعيان الشاميين الذين ترجم لهم المرادي يتمون إلى مسقط رأسه دمشق.

العنوان الثانوي للمعجم هو أعيان القرن الثاني عشر. وكلمة الأعيان هنا تشمل على المتخرطين في الأعمال الدنيوية فضلاً عن العلماء. غير أن الأعيان من غير العلماء لا تتجاوز نسبتهم ١٥٪ من مجموع التراجم. أما الباقون فقد ندرتوا على بعض العلوم الدينية كالشريعة وفروعها والحديث والتصوف، أو كانوا شعراء وأدباء. وهم يتوزعون ما بين أرفع المناصب الدينية في الإمبراطورية، كشيخ الإسلام (وهو المفتي الحنفي لإستنبول، المنصب الأعلى في الهيئة الدينية العثمانية)، إلى المتصوفة المحليين الذين عاشوا في فقر. وعلماء المرادي هم جميعاً من أهل السنة باستثناء شاعر شيعي. أما الذين يذكر مذهبهم فإن ما يربو قليلاً على ٥٠٪ كانوا من أتباع أبي حنيفة، و٤٠٪ من الشوافع، وأما الباقون فيتوزعون ما بين الحنابلة، والمالكية، وعدد ضئيل ممن كان على أكثر من مذهب واحد.

إن في ارتفاع نسبة الحنفية في معجم المرادي، مع كون كثير منهم من مناطق خارج بلاد الشام، مؤشراً إلى تعلق المؤلف بالتراث العثماني في دمشق. وقد كان المذهب الشافعي، قبل الفتح العثماني، أشيع المذاهب في بلاد الشام كما في مصر، أيام المماليك، وظلت الشافعية على درجة عالية من الانتشار، ولا سيما على مستوى مؤسسات الجوار، على امتداد العهد العثماني.^(٢٢) لكن قيام العثمانيين بإعادة تنظيم

(٢١) الأرقام الواردة أثناء مستمدة من الفصل الرابع من أطروحة كاتب الدراسة. انظر:

Steve Tamari, «Teaching and Learning in 18th - Century Damascus: Localism and Ottomanism in an Early Modern Arab Society», pp. 90-139.

(٢٢) فعلاً، يجوز القول إن حيوية المذهب الشافعي خلال الأعوام الثلاثة الأولى من حكم العثمانيين تشهد على قوة الهويات المحلية بين الدمشقيين على الرغم من المكانة المميزة للمذهب الحنفي وأتباعه ومن توجه العثماني لبعض العائلات، كآل المرادي مثلاً. انظر:

Tamari, op. cit., pp. 126-132.

النظام القانوني في الولايات العربية التي كانوا فتحوها حديثاً ميز المذهب الحنفي باعتباره مذهب الدولة الرسمي. وأصبح رأس التراتبية الدينية والقضائية التي تشمل دمشق مفتي إستانبول الحنفي، شيخ الإسلام. كما بات قاضي قضاء دمشق يعين دائماً من أتباع أبي حنيفة. واستمر القضاء المنتمون إلى باقي المذاهب يعملون في مناصبهم. لكن كتاب في نظام المحاكم التابع للمذهب الحنفي. كما أحدث العثمانيون نظاماً يعين فيه مفت واحد - من جانب زملائه المحليين إجمالاً - لكل مذهب. (٢٣) وقد أدى هذا الإجراء الإصلاحي وما صحبه من علو مكانة المذهب الشرعي الحنفي إلى تعزيز نفوذ المفتي الحنفي.

وهكذا بات علماء دمشق في القرن الثامن عشر جزءاً من نظام بيروقراطي يتركز في إستانبول وينح في داخله مجال واسع للترقي داخل النظام القضائي محلياً وعلى امتداد الإمبراطورية، ولا سيما إذا كان الرجل سليل أسرة حنفية بارزة. وكان المرادبيون يتحدرون تحديداً من أسرة كهذه.

ولد مراد المرادي (ت ١٧٢٠)، والد جد محمد خليل، في سمرقند ببخارى، ثم رحل عن موطنه الأصلي بغية نشر الطريقة النقشبندية المنبعثة مجدداً في أرجاء الشرق العربي. وقد نزل مراد إلى دمشق في السبعينيات من القرن السابع عشر واستقر فيها، وأصبح أكبر ممثل للنقشبندية المجددية، إحدى كبريات الطرق الصوفية. (٢٤) وفي إستانبول، حيث أقام مراد في أواسط الثمانينيات من القرن السابع عشر، أقطعه السلطان محمد الرابع (حكم من ١٦٤٨ إلى ١٦٨٧) عدة ضياع كـ «ملكانة» في منطقة دمشق. واعتماداً على هذه الأسس الدينية والسياسية والاقتصادية أنشأ مراد سلالة من العلماء الذين أدوا دوراً بارزاً في الحياة السياسية والدينية للمدينة على امتداد القرن الثامن عشر. وحتى العشرينيات من القرن التاسع عشر كانت عائلة المرادي لا تزال تتزعم النقشبندية في دمشق، وظلت تتولى منصب الإفتاء الحنفي من أواسط القرن الثامن عشر حتى أواسط القرن التاسع عشر. ويشير الارتباط إلى قدرة العائلة على العمل كصلة وصل بين السلطات في إستانبول وأهالي دمشق الأصليين.

وقد تولى والد محمد خليل وعمه الإفتاء كما تولاه هو نفسه بين سنة ١٧٧٧ حتى وفاته سنة ١٧٩١. وعندما ذهب إلى إستانبول في سنة ١٧٧٨ - ١٧٧٩، التقى

(٢٣) المرادي، «عرف البشام...»، مصدر سبق ذكره، ص ٢ - ٣.

(٢٤) تتميز الطريقة النقشبندية بالتزامها القوي بالشرع الإسلامي، وباستعمالها الذكر، أي ذكر الله.

هناك نعمان البشمقي الذي كان والده شيخ الإسلام والذي أصبح هو نفسه قاضي إستانبول. وقد رد نعمان الزيارة ونزل في منزل المرادي بدمشق. ويلاحظ نعمان أن هذه الصداقة كانت النتيجة الطبيعية للود المتبادل بين العائلتين، وهو ودٌ زرع بذوره جدهما منذ جيلين.^(٢٥) وترى ليندا شيلشر أن آل المرادي كانوا بالنسبة إلى العلماء في المنزل التي كان يحتلها آل العظم بالنسبة إلى الأغاوات، أي القادة العسكريين في دمشق القرن الثامن عشر. وكانت العائلتان حديثي العهد نسباً في دمشق، وكانتا تعتمدان على إستانبول للدعم الأصلي، غير أنهما توصلتا إلى أن تصبحا من اللاعبين الأصلاّب على الساحة السياسية المحلية.^(٢٦) فلا عجب، إذاً، في أن عدد الحنفية وأبناء أرض الروم كان كبيراً إلى هذا الحد في تراجم محمد خليل المرادي.

مجد المرادي الحكم العثماني، والنظام العثماني، وإستانبول. وفي هذا الخط نفسه، صتّف مجموعة تراجم أقل شهرة لمن تولى منصب الإفتاء في دمشق تحت عنوان «عرف الشام فيمن ولي فنوى دمشق الشام».

في هذه المجموعة، يمتدح المرادي التنظيم العثماني للشؤون الإدارية والقضائية للولايات. وهو يبتدئ بفقرة طويلة في مديح السلطان سليم الذي أعاد تنظيم نظام المدينة القضائي.

أردت أن أجمع كتاباً يحتوي على تراجم من ولي فنوى فيها لدمشقاً من عهد السلطان الكبير، والخافان الشهير، حامي البلاد والنفوس، حنة الأعصار والدعور، صاحب أقبال الرأفة والإسعاف، مجري ينابيع الجود في الرخود والإنصاف، قانع أهل البغي والفساد، رافع أعلام الشريعة والهدى، حاسم البغاة، قاسم الطغاة، صاحب السرير والتخت، المؤيد من الله بالتوفيق واليخت، إسكندر الوقت والنشروقة، مهدي الزمان وسليماته، السلطان سليم خان العثماني، لا زال يغشاها الرضوان الرحمان، وذلك من حين دخوله دمشق المذكورة، وتجديد أمورها، وتنفيذ أوامره فيها وتنظيمها، بحسب فتاوى الشيف، الموافق للشريعة الشريفة، وترتيب مناصب العلم والسياسة على قاعدة ملكه واستحسان رأيه الشريف...^(٢٧)

(٢٥) المرادي، «ملك الدرر...»، مصدر سبق ذكره، ج ٤، ص ٢٢٦.

(٢٦) Schilcher, op. cit., p. 328.

(٢٧) المرادي، «عرف الشام...»، مصدر سبق ذكره، ص ٢. أنوشروان أو كسرى الأول (ت ٥٧١) أبرز ملك ساساني اشتهر بعدله.

بلي هذه المقدمة قائمة بأسماء من ولي الإفتاء في دمشق من أوائل الفتح العثماني حتى تعيين المرادي نفسه في هذا المنصب. ويختتم المؤلف الكتاب بسيرة ذاتية يضع فيها نفسه بعزة وأمان في سياق التقاليد العثمانية المميزة. ونحوي هذه السيرة الذاتية الوجيزة قصيدة طويلة في مدح إستانبول يصف فيها المدينة كما يصف العاشق معشوقه. ففي نظر المرادي، لا نظير لإستانبول كملاذ للشجعان ومنتدى للكرام وستان للنعم. ويصف حبه إلى إستانبول كحبه العاشق المقيم.^(٢٨)

لئن صح أن العجلوني وضع «نسب العلم»، فإن المرادي وضع، في المقابل، «نسب خدمة الدولة العثمانية»، وهو تعبير ملائم لتعلقه بالإمبراطورية وانعكاس ملائم لشعوره بالمكانة ضمن السلطنة.

دوائر الحياة:

ابن كنان وأنماط الحياة الدمشقية

حظيت يوميات ابن كنان منذ زمن بالاعتراف بها مصدراً للتاريخ الياسي لمدينة دمشق خلال الفترة الحرجة لصعود الولاة من آل العظم. وقد اعتمد المرادي نفسه على هذا المصدر، غير أن عمل ابن كنان مهم أيضاً لما يحتويه من وصف للمدينة، ولما يخبرنا به عن حياة المؤلف نفسه. تقدم اليوميات ثروة من التفصيلات عن إيفاعات الحياة المدينة في عاصمة ولاية عربية، عن مد وجزر العام الدراسي بالنسبة إلى عالم ومعلم مسلم، عن شعائر شيخ صوفي ومتأسكه، وأخيراً عن شاعرية الحياة الإنسانية في هذه الفترة وهذا المكان، من أفراح الزواج وولادة الأولاد إلى أتراح المرض والعنف والموت. وسأقتصر في هذه الدراسة على سمة منتظمة واحدة من حياة ابن كنان، السَّيران، وهو مصدر أساسي من مصادر اعتزاز الكاتب بمدنيته.

كان من أوجه الحياة في دمشق ما يؤثر في الدمشقيين جميعاً بصرف النظر عن الوضع الاقتصادي أو الاجتماعي، وبصرف النظر عن كونهم من العلماء أو من عامة الناس. وتتيح لنا يوميات ابن كنان نافذة تطل منها على تلك المناسبات التي كانت تكرر عاماً بعد عام. وفي زمن كانت الحياة الدمشقية صاحبة، فإن الروزنامة السياسية والدينية والاجتماعية كانت توفر استقراراً لا يستهان به. يبدأ ابن كنان كل عام من تاريخه بخلاصة لنشاطات القيادة السياسية في إستانبول ودمشق بحيث يقدم نبذة لسلسلة

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٦٥ - ١٦٧.

الحوادث ولفهمه المجال السياسي. زد على ذلك، أن انتظام العام الدرامي، وانطلاق حملة الحج السنوية وعودتها، وشعائر الطرق الصوفية ومناسكها، والزهور في أيار/ مايو والنشئ في حزيران/ يونيو أضفت كلها انتظاماً على حياة كانت تتخللها موجات العنف من جانب العساكر غير المنضبطين، وهجمات البدو الساخطين، واحتجاجات الفقراء من فلاحين وسكان المدن، والاضطرابات التي تسببها السيول، والهزات الأرضية وسواها من الكوارث الطبيعية. كانت إيفاعات الروزنامة ورتابتها تشكلان الخلفية التي تجري أمامها الحوادث والمآسي السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي شغلت معظم المؤرخين.

وفي الأعوام الأخيرة من حياة ابن كنان كان يمضي أوقافاً طويلة من فصول الربيع والصيف والخريف في النزاه والسيران في البساتين، والحدائق، والحوالك وغيرها من المواقع الطبيعية الجميلة. وكان الخروج للنزه يتم لأسباب متنوعة: الدراسة، والصلاة، والترفيه، والذهاب. كان حزيران/ يونيو وأيلول/ سبتمبر أكثر الأشهر شعبية، كما كان نيسان/ أبريل، وأيار/ مايو، وتموز/ يوليو، وآب/ أغسطس أشهراً حافلة بالنشاطات.

كان السيران عادة يبدوم بياض النهار - وغالباً ما كان يجري يوم السبت أو الأحد، وكان يأخذ ابن كنان وزملاءه، وتلامذته، وأصدقائه، وعائلاتهم إلى الحدائق أو البساتين في جوار دمشق. وكان أكثر المواقع شعبية تلك الواقعة في الغوطة، الواحة التي يرويها نهر بردى الذي لم يزل يسقي دمشق منذ الأزمنة القديمة، ومنطقة الربوة، تلك الأجمة الخضراء المشرقة على المدينة والواقعة على ضفتي بردى، إذ يتلوّى منحدرًا من سلسلة جبال لبنان الشرقية. ويأتي ابن كنان أيضاً إلى ذكر نزه أخرى في أماكن أقرب إلى محل إقامته في حي الصالحية، على ضفاف رافدي يزيد والثورة عادة، وإلى الحدائق الأقرب إلى أسوار دمشق كميدان المرجة (أو الميدان الأخضر) غربي المدينة على مقربة من السليمانية البرانية.

وكانت هذه النزاه في معظمها جلسات مذاكرة تجمع زملاءه من أهل العلم.

وفيه، يوم السبت آفي آخر ذي القعدة ١١٣٣هـ/ أيلول - سبتمبر ١٧٢١م، كنا في بستانا زين الدين نحن وجماعة لا بأس بهم، وطالعنا في مجاميع فيها من كلام مولانا الشيخ عبد الغني النابلسي وغيره، من النظم القايق، ولطيف المعنى الرائق...

وفي يوم الاثنين، كنا مع جماعة من الأصحاب اللطاف في الربوة ذات القرار والعين، آخر يوم في ذي القعدة، والثلاثاء أول يوم من ذي الحجة.

وكان أكثر الطائفة بالسيرة الحلية للشيخ علي الحلبي، بمطالعة مولانا الشيخ أبي
الصفا القندي الأصبهاني، والشيخ محمد أفندي البرص الحنفي، وسماع
البقية... (٢٩)

كان نظم الشعر وإنشاده النشاط الغالب على تلك المناسبات. وكانت تلك النزاهة ثلهم
ابن كنان وصحبه نظم الشعر أو إنشاده يختلف ألوانه: الغزل، الوصف، المدح،
الأعمال الحديثة والكلاسيكية. وقد خص ابن كنان قسماً كبيراً من شعره للشغنى
بمحاسن الطبيعة، ولا سيما الأنهار والسواقي المحيطة بدمشق. (٣٠) وكان قرض
الشعر يشكل جزءاً على قدر كبير من الأهمية في هذه النزاهة إلى حد أن ابن كنان يذكر
المرات القليلة التي لم ينظم فيها أي قصيد. (٣١)

وتتبع لنا هذه النزاهة القيام بملاحظة حرية بالاهتمام: كان إيقاع الحياة يرتبط
بتعاقب الفصول بحسب التقويم الشمسي، بقدر ما كان يتعلق بمطالب التقويم
الإسلامي القمري الدينية. يدون ابن كنان تعاقب الفصول ويربطه بـتختلف مراحل
تفتح الأزهار والثمار المحلية. فيشير إلى آذار/مارس ونبات/أبريل وأيار/مايو بأيام
الزهر أو أيام الورد، (٣٢) وإلى حزيران/يونيو بشهر التوت وتموز/يوليو بشهر ظهور
الشحش لموسم وجيز، (٣٣) وإلى آب/أغسطس بنهاية الصيف وأيلول/سبتمبر بشهر
العنب والتين. (٣٤) وبحلول تشرين الأول/أكتوبر يهطل المطر الموسمي وتستمر
الأمطار طوال تشرين الثاني/نوفمبر وكانون الأول/ديسمبر إذ ينهمر الغيث. (٣٥) فإذا
تساقط الثلج كان ذلك في كانون الثاني/يناير وشباط/فبراير. (٣٦)

إن ذكر الشعر وتعاقب الفصول يوفقنا إلى الكلام على حسن ابن كنان الجمالي
الذي يدل على طبيعة اعتزازه بدمشق. فالدمشقيون، كمعظم الناس الذين يتماهون
بموضع ما، كانوا ولا يزالون مقتنعين بأن مدينتهم أجمل مكان في العالم. ومن
الممكن أن يكون المرء كثير التحديد عن سبب تمجيد الدمشقيين المستمر لمدينتهم

(٢٩) ابن كنان، مصدر سبق ذكره، ص ٣٢٨.

(٣٠) يتغنى بمحاسن نهري يزيد وبردی في عدة مناسبات. المصدر نفسه، ص ٢٢٢، ٣٤٠.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٤٢٧، ٤٥٢.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٣٩، ٢٦٧، ٤٤٢، ٤٦٢، ٤٦٣، ٤٧٨ - ٤٧٩.

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٩٤ - ٣٩٦، ٤٦٦، ٤٩٩.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ٣٦٧، ٣٩٧، ٤٣٣.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ٤٣٩، ٤٥٤، ٤٧١.

(٣٦) المصدر نفسه، ص ٤٨١.

وتاريخها. فمن ذلك، دورات الأحوال الجوية التي يمكن التنبؤ بها، وتناوب الفصول
النام، وكلها تساعد على حلول مناخ لطيف ومتنوع. وتؤدي هذه الأحوال إلى تفتح
وفرة من الأزهار في الربيع وغلل متنوعة من الثمار في الصيف. وتنعم الأمطار
الشتوية وتساقط الثلوج تعاقب الفصول. كما أن موقع دمشق على حافة بادية الشام
وفي ظلال السلسلة الشرقية لجبال لبنان ذات القمم المتوجة بالثلوج، يخلق لوحة
فريدة من التقابلات السكانية. وتتجسد هذه المزايا في الغوطة، ذاك الوادي الأخضر
الخصيب الذي يحيط بالمدينة والذي يستهوي سكانها وزوارها. فكثير من الحدائق
والجنان التي ارتادها ابن كنان في نزهه كان يقع في تلك المنطقة.

كانت دمشق حديقة في نظر ابن كنان. فقد كانت مجموعة من الملاذات الريفية
الهادئة المؤاتية للنزه والاستجمام، والفرار من شواغل الحياة اليومية، وإمتاع الحواس.
كما كان الماء يجعل هذه الحديقة الفردوسية ممكنة. وكانت نزه ابن كنان كلها بلا
استثناء تقريباً إلى مواضع مجاري المياه، على ضفاف بردي عادة، أو على ضفاف
أحد روافده، بانياس، أو يزيد، أو الثورة. برود الماء وعلويته موضوع يتكرر في
يومياته. ويكثر ابن كنان من وصف تأثير المياه الجارية المتألقة والمتلألئة، فهي تبدو
لناظره كالفضة أو سواها من المعادن النفيسة.^(٣٧) فالماء ليس متعة للحواس
فحسب، بل له مزايا علاجية أيضاً، منها تهدئة النفس. ففي نيسان/أبريل ١٧٣٣،
وفي أثناء النزه في حديقة ومقهى إلى الغرب من المدينة، يصف ابن كنان تلالو الماء
الجاري بين الأزهار بأنه مُسكِر.^(٣٨) كما أن الماء المتدفق من عين إحدى المدارس
أنساه همومه وأشجانه.^(٣٩)

عين الماء في هذه المدرسة، وهي المدرسة البسيطة في الصالحية، تبين أن
الماء والجنان لم تكن منعزلة ولا بعيدة عن المؤسسات الإنسانية. فعين الماء بمنزلة
النهر، ولا بد لأي صرح مهم من عين تزينه. ويصف ابن كنان عين المدرسة
البسيطة في مناسبتين، في سنة ١٧٢٦ وسنة ١٧٢٧، وكذلك عيون مدارس
أخرى.^(٤٠) وكانت الجنان أيضاً تلحق بالمباني الكبرى، كالخوانق والتكايا
والفصور، مثل قصر سنان باشا في الصالحية، الذي كان مكاناً عاماً تجري فيه

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٣٧١، ٣٨١، ٤٣١.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٤٣١.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٣٧١ - ٣٧٢.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٥٦، ٣٧١، ٣٨١.

إن «المروج السندسية في تاريخ الصالحية» هو العنوان الذي أطلقه ابن كنان على تاريخه للصالحية، والعنوان يسم حسه الجمالي - وهو خليط من الطبيعي والمرهف جداً - تجاه المزايَا الزخرفية المميزة لأشهر الحرف الدمشقية. (٤٢) وقد كان ابن كنان، على ما يتناه من قبل، يؤخذ بتلاؤ الماء ولمعانه كالفضة. أما عن النبات، فقد كان يهتم أكثر ما يهتم بالأزهار، وهو يذكر الورود، والزنابق، وبراعم البيلسان، ويصفها بأنها زكية الرائحة كالعطر، ويصف ألوانها بالرائعة. (٤٣) وهو يعرب عن تذوق روماني، لا بل شهواني لحديقة ورود في الوصف التالي:

وفي يوم الأربعاء، رابع ذي الحجة [١١٣٩هـ - ٢٢ غوز/يوليو ١٧٢٧م] كنت
بمكان نزه، فيه كل أحد نبيه، نأرجت وجنت ورده بالأحجار، وصفت
كنوف أغصانه بخواتم الأزهار. فقلت من بحر الطويل فصيدة شوقية مع حانة
عشيق (ابن كنان، «يوميات»، ص ٣٨٤).

وثمة دلائل أيضاً على حس ابن كنان الجمالي في وصفه للمباني في دمشق، علاوة على مؤشرات واضحة إلى اعتزازه بعمارة المدينة. فقد قرأ أعمال عبد القادر النعيمي (ت ١٥٢١) ومحمد بن طولون (ت ١٥٤٦)، وهما اثنان من أهم مصفي الكتب في أوصاف مباني دمشق وصروحها. وكان - كما يدل تاريخه للصالحية، ويومياته نفسها أيضاً - يعتبر نفسه مكملًا لثراث تصنيف مباني المدينة ووصفها. وفي وصفه العام للمدارس والمساجد والقصور، كان شديد الاهتمام باستعمال المواد والألوان، وارتفاع الإيوانات، وطبيعة الزخارف، وتصميم عبون الماء طبعاً. (٤٤) وفي سنة ١١٢٨هـ/ ١٧١٦م، وبمناسبة وفاة المدرس في المدرسة العجمية، نراه يصف المدرسة نفسها:

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٦٧، ٣٢٠، ٣٤٠ - ٣٤١. ويشير ابن كنان إلى قصر سنان باعتباره منزلاً.

(٤٢) محمد بن كنان، «المروج السندسية في تاريخ الصالحية»، تحقيق محمد دهمان، تحت عنوان «المروج السندسية الفسحة في تلخيص تاريخ الصالحية» (دمشق: مديرية الآثار العامة، ١٩٤٧).

(٤٣) ابن كنان، «يوميات...»، مصدر سبق ذكره، ص ٢٦٧، ٣٨٤، ٣٩٩ - ٤٠٠.

(٤٤) الإيوان رواق مقوف أو معقود مفتوح من أحد طرفيه. ذلك كان المكان الأول للتدريس والدراسة في المدرسة. ويصف ابن كنان ثلاثة مبان ومدرستين وقصراً بشي من التفصيل: المدرسة البسيطة، المصدر نفسه، ص ٣٧١، ٣٨١ العجمية، ص ٢٥٧ قصر سنان، ص ٣٤٠ - ٣٤١.

وهي في آخر سوق السبانية مقابل مرفص السودان، وهي حصة ذات عمارة مزخرفة بواجهات حسنة بالبلاط الملون اللطيف، وفيها بركة ماء بحفرة عالية، وأرض المدرسة كلها مبلطة باللوان الملائم من الأبيض والأخضر والرخام، ولها شبابيك من حديد، ولها إمام يصل بها الأوقات إلى الآن، وذكرها المؤرخ النعيمي في «الدارس» (١٤٦).

ويلحظ ابن كنان بانتظام بناء أو ترميم الحمامات، والمآذن، والخانات، والأسواق، والمدارس، والمساجد، والقصور. (١٤٦) وكان يعتمر في موضع ما قبعة عالم الآثار منكشفاً آثار حمام مغمور تحت تل ترابي. (١٤٧)

كان ابن كنان، كشيخ لطريقة صوفية دولية، وكمعلم يدين بشيئته للوالي العثماني، جزءاً أيضاً من عالمي الإسلام والسلطنة. غير أن مصادر اعتزازه ورضاه التي تشع من نوع كتابة التاريخ الذي اختاره، وهو «اليوميات»، تكشف عن حس أرسخ جلوداً في البيئة المحلية من أي من مواطنيه الآخرين.

استنتاجات

إن الخبرات التي اعتمدها هؤلاء المؤرخون في الكتابة عن مجتمعاتهم وعن أنفسهم مؤشرات لفئة إلى مختلف مواضع التماهي وتنوع درجات الوعي التاريخي. إذ يضع العجلوني نفسه في لفته ضمن تقاليد علماء الحديث الإسلامية مع ما يلحقها من قواعد الانضمام والإحساس بالكفاءة الناتج من قبوله في صفوفهم. ونفترض تقاليد جمع روايات الحديث (وما يصحبها من أسانيد) فهماً للتاريخ والجماعة يكاد يكون منحرفاً من قيود الزمان والمكان. فالتبث بتوثيقه المفصل الدقيق للأسانيد التي تربط جيلاً بعد جيل من العلماء، دليل كامل على حس التقارب بين أعضاء أهل الحديث وإن باعدت بينهم القرون أو فيا في الأمة.

كذلك يضع المرادي نفسه بارتياح في سياق تراث راسخ مستلهم من حكام بلاد

(١٤٥) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

(١٤٦) يذكر ابن كنان بناء أو ترميم الحمامات سنة ١٧٢٤، المصدر نفسه، ص ٣٥٩، ٣٦١، سنة ١٧٢٧، ص ٣٧٨، ٣٨٥، سنة ١٧٢٨، ص ٣٨٩، سنة ١٧٣٥، ص ٤٦٥، ٥٠٠. وترميم مثانة سنة ١٧٢٤، ص ٣٥٩. وبناء خانات سنة ١٧٢٦، ص ٣٧٦، سنة ١٧٢٧، ص ٣٧٨، ٥٠٠. ومدرسة سنة ١٧٣٠، ص ٤٠٠، ٥٠٠. ومسجد سنة ١٧٣٣، ص ٤٣٨. وقصر سنة ١٧٣٦، ص ٤٧٧.

(١٤٧) المصدر نفسه، ص ٤٢٢ - ٤٢٣.

الشام العثمانيين. ويتابع محمد خليل تقليداً عائلياً تماماً، كما يلتزم عرفاً عثمانياً في تصنيف سير من نولى الإفتاء في دمشق من أتباع أبي حنيفة؛ فثلاثة من أسلافه المباشرين كانوا من المراديين.^(١٨) وتاريخ آل المرادي مؤثر طيب يبين كيف يستطيع رجل من بلاد قصية أن يستقر في المدينة، وأن يكون موالياً تماماً لحكام استبول، ويتخبط انخراطاً تاماً في الحياة الاجتماعية والسياسية المحلية.

أما ابن كنان فإن اليوميات تلائم غايته باعتباره متبحراً في تاريخ العمارة، وجمال المدينة الطبيعي وريفها. ولئن كان فهم العجلوني للتواصل التاريخي مرتبطاً بأنساب العلم التي انتمى إليها هو ومن جاء قبله وبعده، ولئن كان حس التاريخ عند المرادي يتحدد عبر ارتباطه بقيام النظام القضائي العثماني وصونه، فإن إيقاعات الحياة عند ابن كنان تطابق مطابقة وثيقة توالي الفصول والمناسبات السنوية التي كانت تطبع حياة الدمشقيين من أمثاله.

لقد أحرز مؤرخو أوائل تاريخ سورية الحديث في العقود الأخيرة تقدماً ملموساً في إعادة تركيب التاريخ السياسي للمدينة وبنيتها الاجتماعية، وكان من شأن الاستبصارات المستمدة من السير الذاتية لمؤلفي القرن الثامن عشر الثلاثة أن ألهمته الغوص إلى ذلك العمق الأثري الأسر المتعلق بالوعي والهوية في أوائل التاريخ الحديث للمجتمع العربي. بداية، تشير الملاحظات التي ذكرناها أعلاه إلى ثلاث دوائر متميزة - لكنها غير متنافية - للهوية والمجتمع: الإسلامية، والعثمانية، والدمشقية. كانت دوائر الهوية الثلاث هذه قائمة بذاتها وتميزة إلى حد أنها أوحى إلى مؤرخينا الثلاثة بإنتاج أنماط متباينة تماماً من كتابة التاريخ. كذلك كانت هذه الدوائر تتضمن إدراكات متباينة للتاريخ، وفهماً مختلفاً للجماعة، كما تنطوي أخيراً على تصورات متعددة للذات. إن التشديد على السيرة الذاتية في هذه المفارقة لوفرة المواد التاريخية المتاحة لنا قد يكون طريقة مفيدة لفهم العوامل التي شكلت إحساس الفرد بهويته والوعي التاريخي في القرن الثامن عشر.

(١٨) المرادي، *أعرف الشام*، ١٠، مصدر سبق ذكره، ص ٢٢٠.

المراجع

العربية

- ابن كنان، محمد. «يوميات شامية: ١٦٩٩/١١١١ - ١٧٤٠/١١٥٣». تحقيق أكرم العلي. دمشق: دار الطباع للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٤.
- عاتق، أسامة. «الحركة الأدبية في بلاد الشام خلال القرن الثامن عشر». بيروت: الجامعة اللبنانية، ١٩٧٠.
- العجلوني، إسماعيل. «حلية أهل الفضل والكمال باتصال الأساتيد بكمل الرجال». Staatsbibliothek zu Berlin: Preussischer Kulturbesitz Orientabteilung, We (II) 410, 1a-114b.
- المرادي، محمد خليل. «سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر». أربعة أجزاء. بولاق، القاهرة: المطبعة الأميرية العامرة، ١٣٠١ هجرية.
- المرادي، محمد خليل. «عرف الشام فيمن ولي قنوى دمشق الشام». تحقيق محمد مطيع الحافظ، ورياض عبد الحميد مراد. دمشق: مجمع اللغة العربية، ١٩٧٩.

الإنكليزية

- Barbir, Karl. «Getting and Spending in Eighteenth-Century Damascus: Wealth at Three Social Levels.» In *La vie sociale dans les provinces arabes à l'époque ottomane*, ed., Abdeljelil Temimi. Zaghouan: Markaz al-Dīrāsāt wa-al-Buhūth 'an al-Wilyāt al-'Arabīyah fl al-'Ahd al-'uthmānī, 1988, vol. 3, pp. 63-76.
- Barbir, Karl. *Ottoman Rule in Damascus*. Princeton: Princeton University Press, 1980.
- Chamberlain, Michael. *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190-1350*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.
- Gibb, H.A.R. and Harold Bowen. *Islamic Society and the West*, vol. 1 in 2 parts. London: Oxford University Press, 1950 and 1957.
- Rafeq, Abdul-Karim. *The Province of Damascus, 1723-1783*. Beirut: Khayyat's, 2nd ed., 1970.
- Schlicher, Linda. *Families in Politics: Damascene Factions and Estates of the 18th and 19th Centuries*. Stuttgart: Franz Steiner, 1985.
- Tamari, Steve. «Teaching and Learning in 18th - Century Damascus: Localism

- and Ottomanism in an Early Modern Arab Society.» Ph.D. dissertation, Georgetown University, 1998.
- Voll, John. «The Non-Wahhabi Hanbalis of Eighteenth Century Syria.» *Der Islam* 49 (2), (November 1972), pp. 277-291.
 - ———, «Muhammad Hayya al-Sindi and Muhammad Ibn Abd al-Wahhab: an Analysis of an Intellectual Group in 18th - Century Madina.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, vol. 38 (1), (1975), pp. 33-39.
 - ———, *Continuity and Change in the Muslim World*. Boulder, Colorado. Westview Press, 1982.

الفصل الخامس

سيرة سليمان بك المشغراوي المحسوبة والطائفية في جبل لبنان

فواز طرابلسي

أشد ما يثير الاهتمام في سيرة سليمان طرابلسي* هو إلى أي حد شكل وأسرته جزيرة مفرجة، بحسب مصطلح وسجلات ذلك الزمان، في منطقة فقيرة وتقليدية من الأطراف اللبنانية. يشمل التفرج نمط حياة الأسرة كلة، وتنجلي مظاهره في الملبس والسكن والتعليم والعلاقات، وأخيراً ليس آخر في الالتزام العائلي لرب العائلة. وأبرز تعبيرات التفرج ثماهي وجيها وعائلكه المقرط مع العاصمة بيروت، وتحديداً مع وسطها الكوزموبوليتي البروتستانتي الدائر في فلك الجامعة الأميركية في رأس بيروت. ويعود التأثير الأنغلوسكسوني والبروتستانتي في العائلة إلى التعليم في البلدة نفسها، وإلى أشقاء سليمان طرابلسي. وقد تخرج أحدهما، إسكندر، من الكلية السورية، وتولى هو نفسه تعليم أحد أبنائه فيها، وأخيراً إلى تأثير هجرة أبنائه وبنات أخيه إلى الولايات المتحدة الأميركية.

باختصار، فإن وجيها كان كاثوليكياً من حث العنصرية العشائرية والسياسة المحلية، إلا أنه يمكن بالتأكيد اعتباره بروتستانياً لجهة الثقافة، وماسونياً في الأيديولوجيا.

يقع بيت سليمان طرابلسي، الذي يسميه أهالي البلدة «الفصرة»، في وسط المحارة الفوقا. شُيد بالحجارة المنحوتة في العشرينيات من القرن الماضي على الطراز المعماري اللبناني العربي. وتضمن وثائقنا عدداً من الرسائل والوصلات المتبادلة مع متعهدي التقصيب وتجار مواد البناء والأثاث - في دمشق وزحلة - تتعلق ببنائه.^(١)

* سيرة سليمان بك مستمدة من: فواز طرابلسي، «ها قمر مشعرة: المحسوبة والاقتصاد والنوازل الطائفي» (بيروت: منشورات رياض الرسم، ٢٠٠٤).

(١) بحسب رواية إحدى حفيدات شقيق سليمان طرابلسي أن أثاث «الفصرة» استورد من الولايات المتحدة الأميركية.

حوى البيت ١٨ غرفة حول فناء واسع. وتم تشييد «القصر» بتمويل من الأبناء المغتربين. ومبادرة ممن كان يتردد منهم إلى لبنان بين الحين والآخر، أضيف إليه ملحق على الطراز الغربي، أثث بأثاث غربي، يشرف على سطحة كبيرة تطل على السهل وملعب كرة مضرب ومرجة خضراء كانت الصبايا يلعبن فيها لعبة البولو. على تلك السطحة، كان شباب البلدة من أبناء الأسرة يمارسون طقوساً لا شك في أنها بدت بدعاً غريبة، إن لم نقل مستنكرة، بالنسبة إلى أهالي القرية، مثل الرقص الفرنجي بين الصبايا والشبان.

تتبع سيدة «القصر»، أو أم نسيب على اسم ابنها اليكر، إلى آل أبو خليل. وتتكرر في المراسلات الإشارات إلى شخصيتها القوية والإطراء على كياستها وحسن ضيافتها. وهي في ذلك تشبه والدته زوجها، زوجة الباس طرابلسي، التي يتناقل أهالي البلدة الروايات عن براعتها وقوة شخصيتها. رزق سليمان وزوجته ١٤ ولداً، ستة ذكور وثماني إناث.

اللافت أن أبناء العائلة الذكور، وانتبين من البنات، سافروا جميعهم إلى أمريكا، الولايات المتحدة والبرازيل. والأمر يستحق وقفة، ذلك بأن الشائع هو ارتباط الهجرة بالعمالة الاقتصادية الاجتماعية. فما الذي يدفع أبناء أسرة من ملاك الأراضي، تتمتع بأموال واسعة ومقدار لا يستهان به من البسر، إلى الهجرة؟ الجواب هو أيضاً الحاجة الاقتصادية. لعلها مناسبة للقول إن السبب الرئيسي وراء الهجرة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين لم يكن الانهيار المتسارع للزراعة الكفافية فحسب، إذ لم تعد المداخيل الزراعية تقيم بأود القسم الأكبر من الأسر الريفية، بل أيضاً كان مردوها في الدرجة الأولى إلى التسليع المتزايد للاقتصاد لارتباطه بمنتجات نقدي أوحده هو تربية دود الفز. أي أن الحاجة إلى المال لسد الحاجات الأساسية للأسرة دفعت بكثير من الأسر إلى إرسال أحد أبنائها أو أكثر إلى الخارج لتمويل الأسرة بالحد الأدنى الضروري من المداخيل النقدية.^(٢) وقد شمل ذلك فئات ريفية واسعة لم تقتصر على الفلاحين المحرومين من الأرض. والواضح أن العمل الزراعي بُعيد الحرب العالمية الأولى لم يعد يقيم بأود عائلة بهذا الحجم الكبير نسبياً. ومع أنه لا يجوز القول إن الهجرة تمت أيضاً لجني «المال السياسي»، أي المال المخصص إما لمشاريع عمرانية وخدمية تعزز مكانة وموقع الوجبة المحلي تجاه أسرته

(٢) تروي إحدى حفيدات الباس طرابلسي أن أحد أبناء سليمان عشق فتاة من المزارع من الطائفة الشيعية وحملت منه فأرسلها إلى الولايات المتحدة سراً للعار، ثم لحق بها وتزوجها هناك.

ومحسوبيه، وإما المال السياسي الذي يتفق مباشرة على المصاريف السياسية، مثل الانتخابات البلدية والنيابية. إلا إن الهجرة ساهمت في تزويد سليمان طرابلسي بمبالغ وفيرة من تلك الأموال السياسية. وكان الأبناء والأصهار يجمعون المال من الطرابلسيين في الولايات المتحدة للمساهمة في تمويل المشاريع والأعمال الخاصة بالبلدية، كشق الطرق وتعييدها. واعتماداً على تبرعاتهم تم شق وتعييد طريق في حي آل طرابلسي، وأخرى تربط مشغرة بكفرحونة، حيث يسكن الفرع الآخر من أسرة طرابلسي. وكانت الأموال ترسل من الولايات المتحدة الأميركية للمساهمة أيضاً في «التفقات السياسية» للأسرة في البلدة.

تدل تربية البنات على وجه مميز من وجوه التغريب عند العائلة. نعرف مسار واحدة منهن هي للي، التي تابعت دراستها العليا في «المعهد الأميركي للشابات» في بيروت (وهو الاسم الأقدم لكلية بيروت للبنات التي أضحت كلية بيروت الجامعية، عندما تقرر فتح أبوابها أمام الطلاب الذكور في السبعينات من القرن الماضي، لتصبح أخيراً الجامعة اللبنانية الأميركية في التسعينات)، عملاً بتقليد لدى هذه العائلة الكاثوليكية بالدراسة عند الأنغلوسكسون البروتستانت.^(٣) وبعد تخرجها سافرت للي، في نهاية سنة ١٩٣٢، للتدريس في بغداد. وكانت هجرة لبنانيين ولبنانيات إلى العراق، في ذلك الزمن، مثل هجرتهم هذه الأيام إلى دول الخليج. وثمة جيل كامل من المدرسين والمدرسات اللبنانيين أمضى أعواماً في حقل التعليم في ذلك البلد النغطي الأول الذي احتك اللبنانيون به.

ويمكن التعرف إلى الوسط الاجتماعي، الذي كانت ترناده اللبنانية الأتية من الطرف الجنوبي من البقاع، في العاصمة العراقية من خلال رسائلها إلى أهلها. تروي للي في إحداها أنها دُعيت إلى تناول الشاي في القصر الملكي. فلم يبهرها القصر من حيث الفخامة. وتصف الأميرات وهن يلعبن كرة المضرب قبل تناول الشاي فتلاحظ أنهن لا يمتنعن بفسط وافر من الجمال، وإن تكن تشدد على سحرهن وكياستهن. وتخبرنا في الرسالة ذاتها أن نادي المعلمات الذي تنسب إليه دعا «الأنسة أم كلثوم» لإحياء حفل غنائي، وقد وجدتها للي أحلى مما هي عليه في الصور، وصوتها أجمل كثيراً مما هو على الأسطوانات.^(٤) وعند عودتها إلى لبنان،

(٣) حصلت للي على معزل ١٠٠/٦٣ وفقاً لدفتر علاماتها في الفصل الأول من سنة ١٩٣٢ الموقع من رئيس الكلية ف. ب. أورين. أرشيف س. ط.، ورقة علامات للي طرابلسي، ٨ شباط/فبراير ١٩٣٢.

(٤) أرشيف س. ط.، من للي طرابلسي إلى والديها، بغداد، ١١ كانون الأول/ديسمبر ١٩٣٢.

تزوجت إلي بالعليب المجري يوجين زيفو، الذي طرد من النمسا بسبب نشاطه الشيوعي، فغادر إلى لبنان حيث فتح عبادة في الباشورة ببيروت. لم يزرقا أولاداً وعاشا حياة مسورة في ضاحية الراية المعدة للطبقة العليا.

الشبكة الماسونية

إن التحاق وجهينا بالماسونية، خلال مرحلة موثقة من حياته على الأقل، يضيف نكهة خاصة إلى قصتنا، ويدل على اتساع الهوة الفكرية والثقافية والاجتماعية التي ميزته من محيطه الريفي التقليدي. والوثائق الماسونية في أرشيفنا كناية عن ست رسائل ويطاقتي دعوة واردة جميعها إلى سليمان طرابلسي من جورج رزق الله بك، كما يسمي نفسه، وصادرة عن بيروت وزحلة وحمّارا (لعلها قرية رزق الله في البقاع). ويضيف رزق الله إلى توقيعه التلقب التالي: «الاستاذ الأعظم الفخري للشرق الأكبر المصري والاستاذ الأعظم للمحفل الإقليمي ١٣٣».

تفيد الرسالة الأولى بأن رزق الله استقبل ابن شقيقة سليمان، إبراهيم طرابلسي، الذي جاء مع «عدد من الإخوان له» للانتساب إلى المحفل. وفي المناسبة ذاتها، يدعو رزق الله سليمان طرابلسي إلى حفل افتتاح المحفل الماسوني اللبناني برعاية «المعلم الكبير للمحفل المصري، سعادة محمد رفعت بك»، وذلك بمشاركة «إخوتنا الوزراء السوريين الحاليين». ويهيب رزق الله بسليمان أن يأخذ بطاقة عضويته في المحفل بعد تجديدها.^(٥)

لا يبدو أن سليمان شارك في الاحتفال لكنه - كما يتبين من رسالة لاحقة لرزق الله - أجاب على الرسالة مقترحاً إلحاق محفل حرمون - ويبدو أنه كان رئيس ذلك المحفل - بمحفل الشرق المصري. وتفيد الرسالة إنها بأن رزق الله كان يتدخل لمصلحة سليمان لدى السلطات اللبنانية في نزاع ناشب بشأن أرض في جوار منفرة.^(٦)

(٥) أرشيف م. ط.، من جورج رزق الله إلى سليمان طرابلسي، بيروت، ٦ نيسان/أبريل ١٩٣٦.

(٦) أرشيف م. ط.، من جورج رزق الله إلى سليمان طرابلسي، بيروت، ٤ حزيران/يونيو ١٩٣٦. يبدو أن النزاع المذكور نشب بين أهالي عين التينة وسليمان طرابلسي في شأن ملكية مشاع القرية. وفي آخر رسالة متبادلة بين الرجلين، يتضح أن الأول لم يكن توصل بعد إلى حل هذا النزاع لمصلحة الثاني، من خلال تدخل نافذين في العاصمة، فيطلب منه مزيداً من الصبر. أرشيف م. ط.، من رزق الله إلى سليمان طرابلسي، بيروت، ٧ أيار/مايو ١٩٣٧.

ويتلقى سليمان بطاقة أخرى مع رسالة خاصة من رزق الله تدعوه إلى حضور «جنار ماسوني احتفالي» من أجل راحة نفس ملك مصر المتوفى، أحمد فؤاد، الذي يصفه رزق الله بأنه «أخونا والعميد الكبير لمحافلنا الكبرى»، وذلك يوم ٢٣ حزيران/ يونيو ١٩٣٦ في المحفل اللبناني - المصري في بيروت. (٧)

وفي شباط/فبراير ١٩٣٧، أو قبله، يقوم رزق الله بزيارة مشغرة في مهمة يبدو أنها تتعلق بمحفل حرمون، فيستقبله سليمان طرابلسي استقبالاً حافلاً، كما ورد في رسالة كتبها رزق الله بعد عودته إلى بيروت يشكر فيها سليمان على ضيافته. (٨) وفي الرسالة التالية، يخبر رزق الله سليمان عن زيارة قام بها إلى دمشق برفقة المعلم الأكبر لمحفل الشرق الأعظم المصري. وتفيد الرسالة بأن المحفل الإقليمي السوري وضع برئاسة سعادة عطا بك الأبوي، رئيس الحكومة السورية آنذاك، وأنه يضم عدداً من الوزراء. وقد أرفق رزق الله بالرسالة دعوة إلى حضور حفل استقبال بمناسبة «استقلال الماسونية السورية» يقام في بيروت يوم ٢٣ حزيران/يونيو ١٩٣٧. واستخدام مفردة «استقلال» بالنسبة إلى المحفل السوري، وقد بات ملحفاً بالمحفل الشرقي المصري، يترك مجالاً للاعتقاد أن المحفل السوري كان حتى تاريخه ملحفاً بالماسونية الفرنسية. (٩)

ما الذي يدفع بوجيه ريفي محلي في بلدة هامشية من الأطراف اللبنانية إلى الانسحاب إلى الحركة الماسونية؟ ما الذي يحددو زعيم حزبية عائلية كاثوليكية ذا علاقات جيدة، ظاهرياً على الأقل، بأحبار الكنيسة ووجهاء وأعيان الطائفة على الانضمام إلى أخوية تؤمن بالوهمية عقلانية (مهندس الكون الأكبر)، وتعتبر الأديان السماوية متساوية في إيمانها بالله الواحد، وتناهض الإكليركية، وتدعو إلى العلمانية؟ والأكثر من ذلك، ماذا يفعل مالك أرض كبير، يقيم علاقات شبه إقطاعية مع الفلاحين، في جمعية معادية في الأساس للإقطاع تبشر بالأخوة والمساواة بين البشر من دون تمييز في المهنة والجنسية والدين؟

(٧) أرشيف س. ط.، من جورج رزق الله إلى سليمان طرابلسي، بيروت، ٢٣ نيسان/أبريل ١٩٣٦.

(٨) أرشيف س. ط.، من جورج رزق الله إلى سليمان طرابلسي، بيروت، ١٦ شباط/فبراير ١٩٣٦.

(٩) أرشيف س. ط.، من جورج رزق الله إلى سليمان طرابلسي، بيروت، ٢٦ آذار/مارس ١٩٣٧.

يبدو أن ثمة عاملين مهمين دفعاً سليمان طرابلسي نحو هذا الالتزام. الأول، هو أن الماسونية كانت طريقة أخرى يرتقي بواسطتها وجهها إلى «الغربنة»، ولا بد من أن تردف ذلك بالقول إنها غريزة معتدلة إن لم تكن محافظة؛ إذ يشير معظم الدلائل إلى أن تأثير مبادئ الثورة الفرنسية في ماسونية الشرق كان ضعيفاً.^(١٠)

أما العامل الثاني، ولعله الأهم، فيخص مصالح سليمان طرابلسي المباشرة. إن الماسونية تشكل شبكة تعاقد وتعاون ورعاية وخدمات متبادلة بالغة الفاعلية. ومعروف أن طابعها هذا يؤدي دوراً أساسياً في قدرتها على كسب الأعضاء وتأمين ولائهم. بهذا المعنى يجب اعتبار الشبكة الماسونية بالنسبة إلى سليمان طرابلسي دائرة أخرى من دوائر شبكة المحسوبية التي يتوسطها ويستخدم عناصرها في ممارسته دوره كوجيه محلي ومالك أرض كبير. وجدير بالملاحظة مبلغ حضور الماسونيين خلال تلك الفترة في أوساط الطبقات الحاكمة في الأقطار التي يرد ذكرها في المراسلات (الملك المصري، رئيس الحكومة والوزراء والنواب السوريون، إلخ)، ودورهم في دعم الأنظمة السياسية القائمة، ملكية كانت أو جمهورية. فهذه رسالة من جورج رزق الله يشكر فيها سليمان طرابلسي على تأييده الحكومة الجديدة، مع ذكر رئيس الجمهورية (مبل إده ورئيس الحكومة الجديدة بشارة الخوري بالاسم).^(١١)

ملك سليمان طرابلسي طريقه إلى الماسونية عبر مسارين اثنين. المسار الأول تم عن طريق زحلة والبقاع، حيث بدأ النشاط الماسوني باكراً. ففي سنة ١٩٠٩ تأسس في زحلة المحفل الإسكتلندي (رقم ١٠٤٧). وبعد أقل من سنة، تأسس المحفل العثماني باسم «محفل الحرية والاعتدال» (رقم ٣).^(١٢) ومعروف أن بعض المتصرفين العثمانيين شجع هذه الموجة الماسونية الأولى من أجل الوقوف في وجه نفوذ الكنيسة المارونية. وبعد إعلان لبنان الكبير وفرض الانتداب الفرنسي على سورية ولبنان، لقيت الماسونية التشجيع من جانب كبار موظفي الانتداب، وخصوصاً مطلع الوجود الفرنسي في لبنان الكبير. وبلغ ذلك التشجيع ذروته خلال سنتي ١٩٢٤ و١٩٢٥، في عهد الجنرال ساراي، الذي كان هو نفسه ماسونياً. وعُرف عن موسى

(١٠) عن أثر الماسونية في الفكر العربي المعاصر، راجع: عزيز العظمة، «العلمانية من منظور مختلف» (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢).

(١١) أرشيف م. ط.، من جورج رزق الله إلى سليمان طرابلسي، حَقَارَا، ٢٧ أيلول/سبتمبر ١٩٣٧.

(١٢) أنظر: عيسى إسكندر المعلوف، «تاريخ زحلة» (لبنان، زحلة: مطبعة زحلة الفتاة، ١٩٧٧).

نقور التزامه الماسونية، وقد ساعدته علاقته المميزة بساراي على الارتقاء السياسي السريع، إذ جرى تعيينه رئيساً للمجلس التشريعي، الاسم الأول للهيئة التشريعية اللبنانية. وعلى الرغم من أن مراسلات موسى نقور مع سليمان لا تشير من قريب أو بعيد إلى أي شأن من شؤون الماسونية، فإن اثنين من أحفاد سليمان يتذكرون أن جدّهما كان مسؤولاً عن محفل حرمون، كما يتذكرون عقد اجتماعات ماسونية في دارة جدّهما بحضور موسى نقور. وليس مستبعداً البتة أن يكون موسى نقور نفسه هو الذي دفع بوجهنا إلى الانتساب إلى المحفل. هذا إذا افترضنا أنه لم ينتظم قبل ذلك من خلال أحد الموظفين العثمانيين.

هنا من المسار الأول. أمّا عن المسار الثاني، فلا يجوز أن نغفل طريق مشغرة - حاصبيا، في المقطع الثاني من سهل البقاع، حيث تاصلت الماسونية، وكانت مقراً لمحفل حرمون. وسيلمع اسم أحد أبنائها، شاهين مكاريموس، في المحافل الماسونية في أنحاء متعددة من الشرق الأوسط.^(١٣)

قد يفسر ما ورد أعلاه انتساب وجهنا إلى الماسونية، لكن لا يفسر استمراره في ذلك السلك حتى نهاية الثلاثينيات من القرن الماضي. إذ بقي سليمان طرابلسي ماسونياً بعد عشرة أعوام من انتهاء حكم الجنرال ساراي، ولعل مرد استمرار التزامه هو نمسه بالثقافة الأنغلوسكسونية، وبهجرة أبنائه إلى الولايات المتحدة، وصلاته بأوساط الجامعة الأميركية في بيروت. فمن معارفه الماسونيين الآخرين كان شحادة شحادة، الذي هاجر إلى السودان والولايات المتحدة، وعاد إلى لبنان وقد جمع ثروة صغيرة من صناعة السجاد الشرقي. وفي المرحلة التي نعتينا مباشرة، كان شحادة سكرتيراً لنادي خريجي الجامعة الأميركية في بيروت.^(١٤) وتؤكد المراسلات بين شحادة وسليمان طرابلسي أن صداقة حميمة جمعت بين الرجلين. وكان سليمان يبعث

(١٣) عيسى إسكندر المعلوف، «تاريخ وادي النعم»، مخطوطة، ص ٧٦٠. ماهم مكاريموس في تأسيس جمعية بيروت السرية، وهي من أولى الجمعيات السورية التي أسسها الاستغلاليون العرب. ثم هاجر إلى مصر حيث اشترك مع فارس نمر ويعقوب صروف في تحرير «المقطف»، وهو مؤلف «فضائل الماسونية». وقد أسس أيضاً «المحفل الفينيقي» في بيروت سنة ١٨٩٢، ومحفل اللطائف في القاهرة، وكان سكرتير المحفل اللبناني.

(١٤) يحوي أرشيف س. ط.، خمس رسائل من شحادة إلى سليمان طرابلسي، وارد بيروت في ٥ نيسان/أبريل ١٩٣٠، ١ أيار/مايو ١٩٣٠، ٧ آذار/مارس ١٩٣٣، ٥ آب/أغسطس ١٩٣٣، إضافة إلى رسالة غير مؤرخة. المعلومات عن شحادة شحادة أفادنا بها قريبه تديم شحادة.

إلى صديقه بهدايا من متوجات أراضيهِ ويستضيفه في دارته في البلدة. وفي المقابل، يزور سليمان شحادة بصحبة ابنته ليلي خلال زيارته لبيروت. ويتبين أيضاً أن أم نسيب أقامت بعض الوقت في ضيافة شحادة، خلال إجراءاتها فحوصات طبية في بيروت. ففي إحدى رسائل شحادة، يقترح أن تعضي أم نسيب الشتاء كله على الساحل وفي بيروت بصورة خاصة، ويردّف «وسفرة إلى طبرية أنا أعتقد تنفيذها تماماً»^(١٥) ومن جهته، قدم شحادة جملة من الخدمات والوساطات. فهو، مثلاً، أوصى بسليمان لدى محافظ البقاع في موضوع يوحى بأن له علاقة بنزاع مع أهالي «المزارع»^(١٦). كذلك سعى شحادة لتأمين منحة دراسية في الجامعة الأميركية لأحد أقارب سليمان هو نجيب أبو سمرة، شقيق صهره ووكيل أعماله نسيب أبو سمرة، على أنه لم يفلح في ذلك للتأخر في تقديم الطلب إلى اللجنة المعنية.^(١٧) بعبارة أخرى: يجب أن تضم صلات سليمان طرابلسي الماسونية إلى شبكة المحسوبية التي يتوسطها. فإذا كنا لا نملك أي توثيق عن المعتقدات والأفكار الماسونية التي حملها وجيهرنا، فإنه يتبين بوضوح مما سبق أن صلاته الماسونية كانت مسخرة لخدمة وجهته ونفوذه السياسي ومصالحه الاقتصادية بما هو مالك أرض.

هل كانت ماسونية سليمان طرابلسي سرية أم علنية؟ السؤال جذير بأن يثار وإن كنا لا نملك جواباً واضحاً عنه. نعلم بأن الأمر لم يكن مخفياً عن الأسرة المباشرة، بحسب ذكريات أحد أحفاد سليمان، كما أسلفنا، وهو لا يزال يحتفظ بأشياوات العفوس الماسونية من البسة مزركشة وصولجانات ومطارق خشبية وزوايا وبيكرات. لكننا لا نستطيع الجزم بأن خبر الانتساب قد انتشر على نطاق أوسع من ذلك. والمثير هنا هو طبعاً موقف رجال الدين وأخباره، والكاثوليك منهم خاصة، من انتساب هذا الوجه المحلي ذي النفوذ غير القليل في الطائفة إلى سلك سرّي ترى فيه الكنيسة هرطقة خطيرة، وقد حرّمت على أبنائها مراراً الانتساب إليه. لا تسمح وثائقنا بحلّ هذا الأمر وتبيان ما إذا كانت الكنيسة جاهلة بالأمر أم عالمة به أم متغاضية عنه لما للوجه المعني من مكانة ونفوذ على أبناء الطائفة.

(١٥) أرشيف س. ط.، من شحادة شحادة إلى سليمان طرابلسي، بيروت، ١ أيار/مايو ١٩٣٠.

(١٦) أرشيف س. ط.، من شحادة شحادة إلى سليمان طرابلسي، بيروت، ٧ آذار/مارس ١٩٣٣.

(١٧) أرشيف س. ط.، من شحادة شحادة إلى سليمان طرابلسي، بيروت، ٥ آب/أغسطس ١٩٣٣.

شبكة المحسوبية

هي شبكة مثلثة الأطراف يحتل الوجه واسطة العقد فيها. فهو أولاً قيِّدوم عائلته، يدير علاقاتها والعائلات الحليفة في مشغرة، ويربط بين حزبيته العائلية والوجهاء والوكلاء في المزارع المجاورة من جهة، وبين الوجهاء والساسة والنواب وموظفي سلطات الانتداب والدولة اللبنانية من جهة أخرى. وتقوم هذه الشبكة على مجموعة من العلاقات التراثية البالغة النوع والتعقيد.

الحزبية العائلية

تشتمل الحزبية العائلية التي تربع على رأسها سليمان طرابلسي، وتسيطر عملياً على السلطة في البلدة، على عائلات أبو خليل والديس والحاج وأبو عراج وبارود والبطل وغزال، تناصرهما عائلة الشايب الشيعية. وفي ظل سيطرة تلك الحزبية، ظلت رئاسة المجلس البلدي لعشرين عاماً معقودة لشفيق طرابلسي، صهر سليمان المتزوج بابنته جولي، ووكيل أعماله. إلى هذا، فالوجيه يعيّن أيضاً النواظير والمختابر في البلدة والمزارع مع ما يستتبعه ذلك من إشراف فعلي على كامل نشاطات هؤلاء، بما في ذلك التحكم في توزيع مياه الري. وسيبقى الحاج حسين عواضة، زعيم عائلة الشايب، مختاراً للحارة التحتا ثلاثين عاماً، بينما توارث آل غزال، وهم عائلة من الإسكافيين الكاثوليك، المخترة في الحارة الفوقا فترة طويلة من الزمن.

اللفيف العائلي وخصومه

في الأصل، نمت الزعامة الطرابلسية على حساب حزبية آل رزق، وهم عائلة من ملاك الأرض الكاثوليك. وقد عميدهم نجيب رزق من جب جنين، وكان تاجر أقمشة، ثم استقر في البلدة ومارس التجارة والربا وشراء الحبوب وشرائق الحرير. ومن خلال تلك النشاطات، تمكن آل رزق من استملاك القسم الأكبر من مزرعني ميدون ولوسي (لوسيا بحسب ما يكتبها أهل المنطقة) وعدد من قطع الأرض في مشغرة ذاتها. على أن آل رزق، وهم فرع من آل إبراهيم، ما لبثوا أن فقدوا موقعهم الاجتماعي والثروة لمصلحة آل طرابلسي. ومرعان ما تحالفوا مع هؤلاء وصاهروهم، وهو ما أدى إلى تمركز كبار الملاك الزراعيين داخل حزبية واحدة لكن بقيادة آل

طرابلسي. وآل إبراهيم عائلة من صغار ملاك الأراضي والتجار والحرفيين والمكاريه، تلقى حولهم عائلات الصايغ وعطاس وبارود ورقول وأبو غنام، وجميعها عائلات كاثوليكية. وقد انضمت إليهم عائلات أورثوذكسية (آل حجار) وبروتستانتية (آل حبوش) ومارونية (آل كرم)، وحالفهم في الحارة التحنا آل فخر الدين، خصوم آل الشاهب.

أما السمات البارزة للانقسام السياسي المحلي فيمكن إجمالها على النحو التالي:

تتمحور الاستقطاب الرئيسي داخل البلدة، أول الأمر، على الوظيفة الاقتصادية الرئيسية، أي الزراعة. وكان قطبا الاستقطاب عائلة تستمد نفوذها وقوتها من ملكية الأرض، في مقابل عائلة تعتمد على المال في الدرجة الأولى. وأما انقسام العائلات الموالية لهذه الحزبية أو لتلك فيصعب إعطاء تفسير وافٍ له، إلا إن أربعة عوامل تفعل فعلها فيه: الجوار، والمهنة، والموقع الاجتماعي، والمصاهرة. كان حي الخان بورة الحزبية المناوئة لآل طرابلسي تسكنه عائلات حجار وإبراهيم وكرم. وعادة، يندغم الجوار في الموقع الاجتماعي والمهني، إذ إن سكان الحي يغلب عليهم الطابع الحرفي وهم أقل بسخاً من سكان حي آل طرابلسي ولقبهم الساكنين حول نبع الضيعة والكبة. يضاف إلى هذا علاقات المصاهرة بين العائلات الثلاث المذكورة. ومعلوم أن آل حجار وآل إبراهيم تحولوا من الكلكة إلى الأورثوذكسية كفعل احتجاج وتوكيد هوية ضد الزعامة الطرابلسية. ففي بنائهم كبنتهم الأورثوذكسية وسكنهم حولها، تحول فعل الانشقاق الخلقي إلى توكيد هوية سياسية - اجتماعية متميزة من المسيطرين على مقدرات البلدة الاقتصادية والسياسية. من جهة أخرى، تبدو أهمية الجوار والمصاهرة بيّنة في الانقسام الشيعي؛ إذ إن عائلة الشاهب بزعامة آل عواضة - والتي تضم أجباب شرف ورضا ومحبدي - تسكن الحارة الفوقا وحي الصهاريج، وهو الحي الذي يتجاوز الحارة التحنا على الضفة الأخرى لنهر الشاء، بينما آل فخر الدين ولقبهم يسكنون الحارة التحنا بصورة خاصة. وقد شكلت سيطرة آل طرابلسي الاقتصادية على المزارع مصدراً إضافياً من مصادر تعزيز سلطة العائلة، ومعها حزبيتها المحلية، داخل مشغرة ذاتها، وذلك بمعنيين اثنين: اقتصادي من جهة وسياسي من جهة أخرى. إذ كان دور تلك العائلة في التوسط بين سكان المزارع والسلطة المركزية (في مركزها البقاعي والبيروتي) سبباً أساسياً في اتكالهم عليها ودورانهم في فلكها.

كانت الحزبتان العائليتان مختلطتين من الناحية الطائفية، على أن مركز الثقل والقيادة في كليهما كان معقود اللواء للمسيحيين في البلدة كما في المزارع. وبين

المسيحيين كانت القيادة للكاثوليك من دون سائر المذاهب، أي الأورثوذكس والموارنة والبروتستانت.

«المزارع»

يتنظم المحاسب في الحزبية العائلية داخل شبكة تراتبية من الوسطاء والوكلاء والحلفاء من سكان المزارع (الذين هم أحيان قراهم ومزارعهم أو أنهم لا يلبثون أن يتحولوا بدورهم، بسبب علاقتهم برأس الحزبية العائلية في مشغرة، إلى وجهاء يقرضون أنفسهم على قراهم والمزارع). ارتكزت الحزبية الطرابلسية على حلفاء نافذين في المزارع، أبرزهم الشيخ علي الزين، إمام «المزارع»، الذي كان خلال فترة طويلة شريك آل طرابلسي في تبغ قليا، وهو مالك أكبر رخصة لزراعة التبغ في المزارع تبلغ نحو ٩٠٠٠ متر مربع، بحسب فيود سليمان طرابلسي نفسه.^(١٨) بالإضافة إلى الشيخ علي، هناك الشيخ حمود شبلي وأسعد جابر في لومي والشيخ نجيب الخشن في سحمر. وكان هؤلاء يقومون ببلور مزدوج في علاقتهم بالوجاهة المشغرافية، فهم وسطاؤها لدى فلاحي قراهم والمزارع، ولا سيما فيما يتعلق بالخدمات والوساطات، من جهة، وهم، من جهة أخرى، المدافعون عن مصالح هؤلاء الفلاحين تجاه آل طرابلسي ورزق، وفي مواجهتهم إذا اقتضى الأمر.

أضف إلى هؤلاء الوكلاء ومديري الأعمال في المزارع من أهل مشغرة الممتنين إلى العائلة المسيحية الحليفة لآل طرابلسي، أمثال آل الحاج وآل أبو غنام، الذين كانوا يوقعون الصكوك والسندات والحجج بما هم شهود حال، كما نرى.

زحلة

على الصعيد المناطقي، كان لسليمان صلة بشبل دموس، الشاعر الزحلي والنائب عن البقاع، تأتي إلى ذكرها وثائقنا مرة واحدة فقط. ويرد في وثائقه مرة واحدة اسم إبراهيم أبو خاطر من وجهاء الكاثوليك التقليديين، على أن علاقته المميزة في زحلة كانت بموسى تمور ونالياً بالياس طعمة السكاف.

موسى تمور صحافي ونائب ينتمي إلى عائلة تجارية مارونية مالية متوسطة الحال. ارتبط باكراً بالانتداب الفرنسي وانتخب رئيساً لمجلس المندوبين، الهيئة

(١٨) كما هو وارد في: لوئيف س. ط.، دفتر التبغ، ١٩٣٧.

التشريعية السابقة على قيام المجلس النيابي سنة ١٩٢٢. وقد شغل فيما بعد عدة مناصب وزارية، منها وزارتا المالية والداخلية خلال السنوات ١٩٢٨ و ١٩٢٩ و ١٩٣٧ و ١٩٤٢. ونوفي موسى نقور سنة ١٩٤٦. (١٩)

أما الياس طعمة السكاف، فثائب كاثوليكي اشتهر في بداية القرن بأنه سياسي الزحلي الذي ناهض احتكار وجهاء «العائلات السبع» تمثيل البلدة سياسياً، ونجح في استقطاب جمهور عامي كاثوليكي واسع، إضافة إلى الأقليتين المارونية والأورثوذكسية في البلدة. ولجأ السكاف إلى أسلوبين جديدين، الأمر الذي جعل منه نموذجاً للسياسي الذي يني زعامته على الخدمة والتفيع.

أولاً، بسبب انفجار السكاف إلى قاعدة اجتماعية تقليدية، ركيزتها ملكية الأراضي، راح يكون لنفسه شعبية من خلال الاستخدام المكثف للمال ونأدية الخدمات الشخصية والعائلية لاستقطاب الناجحين.

ثانياً، امتاز الياس طعمة السكاف على منافسيه في رحلة بشعيته في قرى البقاع الإسلامية. وقد امتد إلى تلك الشبة لتأمين نفوذه على خصومه المحليين.

بدأ السكاف حياته العملية وكيلاً لآل سرسق البيرونيين على ملكيتهم الشاسعة في منطقة الكبيرة في منطقة عَمْبِق، جنوبي قب الياس. وكانت تلك المنطقة في الأساس ملانة بالمستنقعات منحناها السلطات العثمانية لنجيب سرسق سنة ١٨٩٥ لاستصلاحها، فأنفق مبالغ كبيرة من المال لتجفيفها وتنظيفها، وتوصل إلى استصلاح أربعة آلاف دونم من الأراضي البالغة الخصوبة. وقد توصل السكاف مع الوقت إلى تسجيل القسم الأكبر من أراضي عَمْبِق باسمه بما هو دائن لآل سرسق. وتقول رواية شائعة في المنطقة إن أغلبية تلك الديون كانت ديون قمار. سياسياً، كان السكاف يتأرجح بين تأييد الانتداب ومعارضته. وقد وقف في صف جماعة الانتداب خلال المنافسة في شأن الرئاسة بين إميل إده وبشارة الخوري سنة ١٩٣٧. وهو صاحب الصوت الأوحى الشهير الذي رجح كفة إده على الخوري في تلك الانتخابات. ويقول الخوري في مذكراته إن سلطات الانتداب استمالت السكاف إلى صف إده في اللحظة الأخيرة بعد أن وعدته بتسجيل أملاك عَمْبِق باسمه. (٢٠)

(١٩) في أرشيف سليمان طرابلسي ١١ رسالة ويطاقة من موسى نقور بين سنة ١٩٢٩ وسنة ١٩٤٢، و ١٣ رسالة ويطاقة من الياس طعمة السكاف.

(٢٠) بشارة الخوري، «حقائق لبنانية: من ١٠ آب سنة ١٨٩٠ إلى ٢٠ أيلول ١٩٤٣»، الجزء الأول (بيروت: منشورات أوراق لبنانية، ١٩٦٠).

الجنوب

من جهة أخرى، يجدر التوقف عند استمرارية التحالفات بين وجهاء مشغرة ووجهاء الشيعة والدروز من أبناء الأسر التي مارست نفوذاً ما على البلدة والجوار عبر التاريخ. في الجنوب، كان سليمان طرابلسي حليفاً لآل الأسعد، ولتذكر أن شقيقه داود عمل فترة سكرتيراً لكامل بك الأسعد. وقد آمن هذا التحالف لسليمان مقداراً لا يستهان به من النفوذ على مسلمي البلدة والمزارع. لكن هذه العلاقة القديمة بزعماء الطيبة الوائليين لم تحل دون عقد علاقات وتبادل خدمات مع منافسهم آل الزين في جبشيت والنبطية. ويشهد على تلك العلاقة تبادل البرقيات في المناسبات.

المختارة

على المنقلب الآخر من جبل لبنان، كان لآل طرابلسي علاقات مميزة وقديمة بآل جنبلاط زمن عميد العائلة، الياس طرابلسي. وإذا كنا لا نملك رسائل ومدونات عن تلك العلاقة فإننا نعرف أنها عادت فترسخت على قواعد جديدة، وخصوصاً بعد الاستقلال. فسينجذب كثيرون من أهل مشغرة من محازبي آل طرابلسي، والمقيمين بيروت منهم بصورة خاصة، إلى الزعامة الجنبلاطية المتجددة بقيادة كمال جنبلاط. وقد كان فؤاد رزق، ابن الأسرة الحليفة لآل طرابلسي والمحامي المقيم بيروت بعد انتقاله إليها من زحلة، في عداد مؤسسي الحزب التقدمي الاشتراكي سنة ١٩٤٩، وظل لفترة عضواً في لجنة الحزب الإدارية. وجرياً على ذلك، انضم عدد من آل طرابلسي المقيمين بيروت إلى الحزب أمثال، تاجر الجلود من جب أبو سمرا الذي انتقل إلى القطاع الفندقية، أو ذلك الموظف في وزارة الداخلية الذي التحق مفتشاً في الأمن العام واختاره كمال جنبلاط مرافقاً شخصياً له لأعوام. وقد مارس كمال جنبلاط تأثيراً متواصلاً في الطريقة التي يقترح بها آل طرابلسي وجمهورهم الانتخابي في مشغرة في الانتخابات النيابية. ويذكر تدخل شهر لكمال جنبلاط شخصياً لدى آل طرابلسي للاقتراع لسلي العريان في انتخابات سنة ١٩٦٢، علماً بأن مسيحي مشغرة كانوا سلبيين جداً تجاه العريان لتعدياته الكثيرة على المسيحيين خلال ثورة ١٩٥٨. وعلى الرغم من ذلك، فقد لبى كثيرون من أبناء الحزبية الطرابلسية دعوة الزعيم الجنبلاطي وصوتوا للعريان.

إن رأس مال الوجيه المحلي هو علاقته بالخارج. إضافة إلى علاقات سليمان بالسياسيين، كانت له سلسلة من العلاقات السياسية المقامة مع المركز، مركز المحافظة أو العاصمة. نجد أن سليمان طرابلسي كان واسع الصلات أولاً بأول بعدد من كبار موظفي الانتداب، أمثال بريف أوبوار (A. Privat Aubouard) الحاكم بالوكالة لدولة لبنان الكبير، إضافة إلى عدد لا يستهان به من الموظفين الإداريين الوطنيين من مختلف المستويات. ومن هؤلاء مدير ناحية مشغرة ذاتها إميل مشارفة، وإن تكن العلاقة بينهما لم يسدها دائماً الوثام، وسليم تفلأ، «متصرف لواء البقاع» كما كان يسمى المحافظ آنذاك، ومأمور بريد وتلغراف زحلة، ومغربي جادرجيان، رئيس تحريرات الديون العمومية، وكنعان الضاهر، الوجيه والقائمقام السابق لقضاء جزين، وناظم عكاري، رئيس دائرة في محافظة لبنان الشمالي، إلخ. ولا تقتصر العلاقات بالخارج على مثل هذه العلاقات السياسية والإدارية، فقد كانت لسليمان صداقات موزعة عبر البلد مع وجهاء وأعيان، تمتد من راشيا إلى دير القمر فطرابلس، تتضمن تبادل الزيارات والضيافات، لكنها علاقات قابلة للتوظيف في تبادل الخدمات عند الضرورة.

وجها عملية الوساطة

في وثائقنا تعريف بالغ الدلالة والدقة لنظام المحسوبية يبين بوضوح وجهيه المتناقضين والمتكاملين. في استدعاء موجه إلى الحاكم العسكري العثماني لمنطقة البقاع بتاريخ ٣١ آذار/مارس ١٨٧٦، يحتج وجيها مشغرة فارس رزق والباس طرابلسي على وجود وحدة خيالة ترابط في قرية لوسي عند أحد وكلاء المالكيين لشغل طريق الكروسة ودفع أموال الويركو، فيطالبان بتحويل مرابطة الوحدة وتكاليف إعالة أفرادها على الأهالي لأنهم المعنيون بالأمر. وفي استدعاء آخر مرفوع إلى قائمقام البقاع الغربي سنة ١٨٧٢ من داود طرابلسي، يستجيب له الأول فيصدر أمراً إلى أهالي قريتي الصريرة وميدون بوقف رعي طروشهم في مشاعات قليا وأراضيها، وقد باتت في معظمها ملكاً لآل رزق وآل طرابلسي.

يعرض هذان المطلبان وجهاً آخر للوجاهة المحلية في علاقتها بالسلطة. فلا يكتفي الوجيه بتمثيل محسوبيه لدى السلطات وانتزاع الخدمات والتفجعات لهم منها

والدفاع عنهم في وجهها فحسب، كما سئى أدناه، بل أيضاً يستعين بالسلطة من أجل فرض احترام مصالحه كمالك للأرض في وجه محسوبيه بما هم فلاحون ورعاة. وفي هذه العملية المزدوجة، «يمثل» الوجه مصالح أنصاره في وجه السلطة، ويستخدم نفوذه لدى تلك السلطة لفرض مصالحه هو على أنصاره.

فهل من مثل أوضح لمقاربتنا النقدية لمفهوم المحسوبية من هذا المثل العيني الموثق؟ وإذا كنا نتعت مقاربتنا للمحسوبية بأنها مقارنة نقدية فلأنها ترفض الركون إلى المفهوم الشائع عن الوساطة والمحسوبية بما هما عملية تبادل متساوية بين طرفيها تتخطى التفاوت الاجتماعي بينهما. فما نحن أمام وثيقة تؤكد التداخل والتشابك بين الأفقي والعمودي، وكيف أن شبكات المحسوبية والتنقيب تبقى محكومة بالمصالح الاقتصادية والسياسية لطرفيها، والتي تحل، في نهاية المطاف، لمصلحة من يقع على رأسها. (٢١)

(٢١) يعطي [محمد] الزيات الأولوية للعوامل العائلية والطائفية في تحليله، بل هو ينفي ما عداها من العوامل، ومنها التراتب الاجتماعي والطبقي، بحجة أن الإنتاج الأساسي في البلدة هو إنتاج زراعي وأن المؤسسات تقوم على قاعدة عائلية باستثناء الدباغة، يعبر ذلك عن رؤية تبسطة للتحليل الطبقي تنفي وجود تراتبية اجتماعية إن هي لم تتطابق وتماذج التراتب الطبقي والاجتماعي في الرأسمالية الصناعية المتطورة القائمة على ثنائية بورجوازية/طبقة عاملة. وهذا ما يجعل الزيات صاحب تفسير سياسي للعلاقات الاجتماعية والتراعات. تقول أطروحة الرئيسة:

«إن العلاقات الاجتماعية - السياسية في مجتمع مشفرة هي علاقات محسوبية يعود أساسها إلى الروابط العائلية والطائفية. وتستمر هذه العلاقات وتتجدد من خلال تراعات عمودية بين الأطراف المعنيين من أجل الوصول إلى السلطة المحلية والمركزية. أما المنظمات السياسية الحديثة التي دخلت بشكل ثانوي إلى البلدة، فقد قامت بتجديد العلاقات القائمة وتعميق الانقسامات.»^١

«يسقط هذا التوجه الطوائفي السياسي الحاضر على الماضي، ماضي البلدة كله. وهو يتغاضى عن تاريخ البلدة ويدفع المؤلف إلى إغفال التناقضات والتراعات الاجتماعية والانقسامات داخل الطوائف والحزبات العائلية المحلية. وبسبب تراعه الطوائفية التاريخية، يغفل المؤلف أوجه التعايش والنظام والمصالح المشتركة ذات القاعدة الاجتماعية التي عبرت عنها الحزبات المختلفة طائفيًا وأشكال التنظيم الطبقي الجديدة. أما القول إن الأحزاب الحديثة اقتصر دورها على تجديد علاقات المحسوبية والانقسام الطوائفي فيصعب فهمه في ضوء التاريخ العيني لتلك الأحزاب في تاريخ البلدة منذ الثلاثينات.» أنظر: فوز طرابلسي، «ها قبر مشفرة»، مصدر سبق ذكره، ص ٩٢.

الحرب وانتصار الطائفية

أنتجت الحرب الأهلية علاقات قوى جديدة بين الطائفتين داخل البلدة وبين البلدة والمزارع، فخلال الفترة الأولى من الحرب (١٩٧٥ - ١٩٧٦)، أمكن المحافظة على نسبة من التوازن بين الجماعتين الطائفتين بسبب وجود الحزبين الشيوعي والسوري القومي الاجتماعي في صف واحد، أي الحركة الوطنية، التي سيطرت أحزابها على المنطقة. على أن استعادة نفوذ هذين الحزبين العقائديين على حساب الزعامات العائلية ما لبث أن واجهها ظهور ميليشيات الحرب: تيار حركة أمل،^(٢٢) وأنصار الجبهة اللبنانية، وأنصار حركة «فتح». لكن لم يخل الأمر من أعمال خطف وسرقة واعتداء وتفجير طاولت مسيحيي البلدة خلال تلك الفترة.

ومن الجدير بالذكر أن «المزارع» أدت دوراً مهماً في المرحلة الأولى من تلك الحرب؛ إذ شارك المقاتلون من أبنائها في القتال في بيروت، في صفوف اليسار الماركسي كما في صفوف الحزب السوري القومي. وكان لمنظمة العمل الشيوعي حضور واسع في سحره، بينما كان الحزب الشيوعي واسع الانتشار في زلايا وعين التينة ولبايا. على أن دخول الجيش السوري سنة ١٩٧٦ أدى إلى اصطقاقات جديدة، وإلى اشتباكات بين الأحزاب المؤيدة والمناوئة للدور السوري، فقد انضمت حركة أمل وجناح من السوريين القوميين إلى دمشق ومعهما آل كرم، الذين كانوا يرعون أنصار حزب الكتائب في البلدة، بينما وقع القمع على أنصار منظمة التحرير الفلسطينية والحركة الوطنية. وقد عرفت تلك الفترة اغتبالات في المنطقة من جهة ومن أخرى.

غير أن الغزو الإسرائيلي في صيف سنة ١٩٨٢ شكل العامل الأبرز في التحولات السياسية التي سبغت وضع البلدة رأساً على عقب. وقد أبدت فصائل الحركة الوطنية وأنصار المقاومة الفلسطينية مقاومة مسلحة للاحتلال، وقاومت من بيت إلى بيت. فتدخل الطيران الإسرائيلي ودكّ عدداً من البيوت. ولما استقر الاحتلال، وفرّ معظم أنصار الحركة الوطنية والمقاومة الفلسطينية، سيطرت على البلدة عناصر من

(٢٢) من الجدير بالذكر أن الإمام موسى الصدر أدى دوراً بارزاً في إنشاء تيار في مشغرة تلبورت عنده الهوية الشيعية بما هي هوية سياسية اجتماعية. وكان الإمام زار مشغرة باكراً، سنة ١٩٦٩، وحاضر في جامعها بدعوة من نادي الشباب العامل، وهو ناد مختلط مناوئ لنادي الشيعية المنظمة الأكثر تخوية ولربطاً بالحزبية الطرابلسية.

القوات اللبنانية جاء معظمها من خارج البلدة. ولا يخفى أن هؤلاء تمنعوا بمقدار من التعاطف لدى بعض الأوساط المسيحية، إضافة إلى انساب عدد من الشباب المسيحي، ظل محدوداً، إلى حزب الكتائب. وارتكب مناصرو الاحتلال والحزبيون الكتائبون، وقد تجندوا من أفقر عائلات البلدة، عمليات تهديد وتعديات في حق خصومهم، وخصوصاً في حق السكان الشيعة، وهو ما أدى إلى انحياز قسم كبير من الآخرين إلى حزب الله وحركة أمل.

المفارقة في أمر الاحتلال أنه كان مسؤولاً جزئياً عن حالة من الازدهار الاقتصادي شهدتها مشغرة خلال الفترة ١٩٨٢ - ١٩٨٥. فلم تشهد البلدة عمليات مقاومة، ولا فرض عليها منع التجول الذي فرض على قرى وبلدات الجوار. فاستعادت دوراً قديماً لها بما هي سوق المنطقة ومركز الاتصال والتعليم فيها، ولا سيما عند انقطاع الصلة بين المنطقة والجنوب من جهة، وبينها وبين سائر البقاع الغربي وزحلة من جهة أخرى.

وبعد انسحاب القوات الإسرائيلية، خلال سنتي ١٩٨٥ - ١٩٨٦، صارت مشغرة خط مواجهة يقع على الحد الفاصل بين المنطقة المحررة والمنطقة المحتلة من البقاع الجنوبي، وقاعدة أساسية من قواعد جبهة المقاومة الوطنية اللبنانية ومن بعدها المقاومة الإسلامية. وبحلول سنة ١٩٨٦ كان حزب الله وحركة أمل أحكما السيطرة على الحارة النحنا، وتحولت عين التينة إلى قاعدة أمامية لعمليات المقاومة.

وجدت الأحزاب العابرة للطوائف نفسها متضائلة النفوذ أمام نمو نفوذ ميليشيات الحرب. فكانت زعامات الحزبيات العائلية متفرقة: حسن عواضة خارج البلد، ورفيق الدبس قد توفي، وألبير كرم في شتورة يتعهد متجراً للمنتوجات الحيوانية تخص آل مسابكي. وعلى الرغم من دخول وحدات من اللواء الأول البلدة وفتح مكتب للاستخبارات السورية فيها، فإن ذلك لم يمنع التهديدات والتعديات التي طاولت المسيحيين عامة. وستنهار الأرجحية المسيحية في البلدة مع الهزيمة العسكرية التي مني بها الحزب الشيوعي ومن ثم الحزب السوري القومي في وجه حزب الله وحركة أمل. واقع الحال أن المناكفات والمنافسات الحزبية المحلية منعت الحزبين العقائديين من التحالف في مواجهة صعود ميليشيات الحرب الطائفية، التي نجحت في تحييد هذا الحزب العقائدي أو ذاك، وهي تتولى تصفية ذلك، تلا ذلك هجرة أكثرية مسيحي البلدة، وسكن كثيرون منهم القرى المجاورة، مثل عيتيت وصغين، بينما

لجأ القسم الآخر إلى بيروت وديار الاغتراب. وحل محل هؤلاء نازحون من قرى
المواجهة وخصوصاً مبدون ولوسيا وقلبياء وكانت دُمّرت بيوتهم جزاء القصف
الإسرائيلي.

لم يطل الوقت حتى أُعيد بناء الجامع في ساحة مشفرة، في المكان ذاته الذي
كان يحتله الجامع الذي تهدم مطلع العشرينيات من القرن الماضي، في خطوة مشبعة
بالرمزية.

الفصل السادس

قراءة في مذكرات

خليل الشكاكيني ونجيب نصار

فيصل دراج

نضاف إلى كلمة التاريخ، في أحيان كثيرة، صفة «العلم»، كي يغدو «علم التاريخ» كغيره من العلوم. غير أن هذه الصفة تضطرب كثيراً أمام «كتابات تاريخية»، تعكس اجتهادات متعددة تتفق في حيز صغير هو حيز «زمن الوقائع»، من دون أن تتفق، لزوماً، في تفسير الأسباب وتأويل نتائجها. ففي كتاب محمد عزة دروزة (١٨٨٨ - ١٩٨٦) «العدوان الإسرائيلي القديم والعدوان الصهيوني الحديث»، نفع على تأويل ديني للتاريخ منقطع عن العلم، ذلك بأن المؤرخ يشتق المستقبل القريب من الماضي البعيد، معتقداً أن الذي انتصر في الماضي سيتصر في المستقبل. وفي دراسة غسان كنفاني (١٩٣٦ - ١٩٧٢) اللامعة عن ثورة ١٩٣٦ - ١٩٣٩، نقرأ نظرية صراع الطبقات ونحن نقرأ لبل القلاحين الفلسطينيين وتداعي القيادة السياسية. أما في كتاب ماهر الشريف «البحث عن كيان» (١٩٩٥)، فإن التوثيق الممتاز لا يحجب أطروحة فكرية مبنية مشغولة بموضوع «الهوية الفلسطينية»، التي عليها أن تتحقق في دولة فلسطينية. وقد يظهر الإشكال أكثر وضوحاً في تعبير «الاضطرابات»، التي وصف بها إسحق موسى الحسيني (١٩٠٤ - ١٩٩١) ثورة ١٩٣٦ - ١٩٣٩، حين شاء أن يكون مؤرخاً في كتاب له عن «حركة الإخوان المسلمين» في مصر.

تطرح هذه الكتابات، كما غيرها، أسئلة عن العلاقة بين الأيديولوجيات والكتابة التاريخية، التي تقود المؤرخ إلى تأكيد وجوه وتهميش أخرى، بما يتفق مع التحزب السياسي أو الفكري. ولعل هذا الإشكال، الذي تمتزج فيه «الوقائع الكبرى» بأيدولوجيا الكتابة، هو الذي يعين «المذكرات الشخصية» حظاً نوعياً، يظهر فيه معنى التاريخ أكثر وضوحاً، بسبب عفوية الكتابة، التي تسجل المعيش، بعيداً عن التنظير و«أصول علم التاريخ». بهذا المعنى يمكن قراءة التاريخ الفلسطيني بشكلين، قد يتقاطعان وقد يتوازيان، يرد أحدهما إلى الكتابات التي قام بها مؤرخون محترفون أو

غير محترفين، ويحيل ثانيهما على المذكرات الشخصية، الممتدة من روعي الخالدي إلى إحسان عباس، والتي انشغلت بـ «اليومي»، في حياة الناس وأفكارهم وعاداتهم، من دون أن تحصر ذاتها في مجال الوقائع الكبرى والشخصيات الشهيرة.

تحتل مذكرات خليل السكاكيني (١٨٧٨ - ١٩٥٣) موقعاً خاصاً في الجنس الكتابي الذي ننتهي إليه، لأكثر من سبب: منجل صاحبها ما عاشه منذ مطلع القرن العشرين إلى سنة سقوط فلسطين، وما تلاها ربما، وكان صاحبها في قلب الأحداث الفلسطينية؛ فهو العربي والسياسي والصحافي والخطيب ومفتش اللغة العربية، وكتب ما عاينه بفكر طليق، ذلك بأنه كان متقفاً علمانياً، بعيداً عن النزوعات الطائفية والعائلية والجهوية، ووضع كل ما رآه في صيغة كتابية نظرية، لأنه كان أديباً من طراز رفيع.

(١) مذكرات السكاكيني والسر المتعددة

انطوت مذكرات السكاكيني على أكثر من سيرة؛ فهي أولاً سيرة مثقف حديث في مجتمع تقليدي، يصارع أعداء متعددين ويظل تقليدياً. يردد السكاكيني، بطريقة إيفاعية: «ما أنا إلا معلم»، مصرحاً بصورة مضمرة: «ما أنا إلا تلميذ»، الأمر الذي دفعه إلى إنشاء مدرسة حديثة، أو «مصنع الرجال» كما كان يقول، يكون فيها الاعتراف المتبادل بين المعلم والتلميذ أساساً لاحتياز المعرفة وتحقيق التعليم. وواقع الأمر أن صاحب المذكرات الطويلة كان مثقفاً ولم يكن متعلماً، الأمر الذي يجعل من اغترابه المستمر تعليقاً على مجتمع فلاح يحنفي بالمهنة قبل أن يحتفل بالمعرفة. نقرأ في «كلنا أنا يا دنيا»، في حوار مع ابنه «سري» سنة ١٩٣٣:

«إذا كنت تقرأ جريدة «فلسطين» فلا بد أن تكون قد قرأت عن نهافت الكثيرين على إرسال أولادهم إلى بلاد الإنكليز في طلب العلم، ولكن بخال إلي، وأرجو أن أكون مخطئاً، أنهم لا يرسلون أولادهم إلى بلاد الإنكليز إلا طمعاً أن ينالوا بعد رجوعهم منها الوظائف العالية. لا قيمة للمعلم ولا للثقافة عندهم إلا على قدر ما ينالون من الوظائف، فلولا الوظائف لما فكروا في إرسال أولادهم إلى المدارس العالية.

«أعبدك يا سري أن تطلب العلم إلا لأجل العلم [...] ما قيمة الإنسان إذا لم يكن على جانب من العلم والثقافة.»^(١) تحيل هذه السطور على مثقف المغرب

(١) خليل السكاكيني، «كلنا أنا يا دنيا» (بيروت: الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين - الأمة العامة، ١٩٨٢)، ص ٢٥٦.

عن مجتمع نقليدي، وتكشف، أولاً، عن حضور «العقلية الريفية»، في المدن وخارجها، التي تقدس مهنة المتعلم، من حيث هي جسر بين العائلة والسلطة.

يتجلى اغتراب السكاكيني عن مجتمعه في معنى العلم لديه، قبل أن يتكشف في موضع آخر يستضيف الطائفية والمراجع الفئوية الضيقة. فقد أراد السكاكيني أن يكون وطنياً، يمارس القيم الوطنية ويتحدث بها، وهو ما دفعه إلى الدخول في صراع مع الكنيسة الأورثوذكسية سنة ١٩٠٨، لأنه رفض، وهو الأورثوذكسي، سيطرة الأكليروس اليوناني على كنيسته، فاتسحب صارخاً: «لست أورثوذكسياً». لا أستطيع أن أكون تحت رئاسة هؤلاء الرهبان الفاسدين المنحطين، ولا من تلك العملة المنحطة». بيد أن الموقف العلماني - الوطني لن يحرق السكاكيني من غربته، فهو بالنسبة إلى الآخرين «مسيحي»، يتحرش به الرعاع الطائفيون في عبء المسيحي، وهو الذي يظل مسيحياً وهو يخطب غاضباً في الجماهير ضد وعد بلفور والمشروع الصهيوني، وهو الوطني النيل الذي يهجر بالهجرة إلى أميركا، «تاركاً البلاد تنعى من بناها» بسبب الممارسات الطائفية. بل إن الأمر يتجاوز الطائفية إلى التعصب الأسري، كان نقرأ له سنة ١٩١٩: «لا يقول الواحد كلمة أو يخطو خطوة إلا وهو مراعي تقاليد أمته قبل كل شيء». مصلحة أسرته قبل كل مصلحة ونفوذ أسرته قبل كل نفوذ. فإذا كلفت أحداً أن ينتخب عضواً لمجلس نيابة أو مجلس بلدي أو هيئة معارف أو جمعية وطنية أو غير ذلك انتخب كبير أسرته سواء كان يصلح لذلك أم لا. إسماله من هو أصدق وطنية أو أرقى أخلاقاً أو أوسع علماً أو أصح رأياً ذكر أباه أو أخاه أو ابن عمه [...] كل واحد منهم يمثل أسرته لا وطنه ويحافظ على تقاليد أسرته قبل كل شيء»^(٢). يتحدث السكاكيني، بأملوب مشخص، عن مجتمع عضوي نخترقه كل المراجع الفئوية الضيقة، والتي ترى المصلحة الخاصة قبل المصالح العامة. ولهذا فإنه لا يتوقف فقط أمام التآمر الصهيوني - البريطاني، كما فعل المؤرخ الراحل عبد الوهاب الكيالي، ولن يشير إلى «دناءة اليهود»، كما فعل محمد عزة دروزة، إنما يقدم صورة للمجتمع الفلسطيني كما هو، بلا تبشير ولا تعظيم.

إن الأزمة المعنوية، التي كانت تهز كيان المربي السكاكيني بين فترة وأخرى، وتوقظ فيه فكرة الهجرة إلى الولايات المتحدة، هي التعبير الموضوعي عن وضع

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

مثقف حدائني في مجتمع فقير الحدائنة. كأن يكتب: «إني قوي في جسدي ونفسي وعقلي، ولكن الوسط الذي أعيش فيه لا يصلح له من كان بأخلاقي ومبادئني»، أو أن يقول إن «النجاح في هذه البلاد يحتاج إلى أخلاق غير أخلاقي، كان يجب أن أعيش في غير هذه البلاد». لم يكن السكاكيني ينعي حظه إلا احتجاجاً على مجتمع يحث عن النجاح بأدوات مريضة، لأنه كان يقول أيضاً «لو ترك الناس جميعاً القدس لبقيت فيها وحدي»، أو يسرف في الحديث عن جمال فلسطين في سهولها ونبابيعها وأنجارها وخصرتها. وعلى هذا، فإن سيرة المثقف المغترب هي سيرة المجتمع المثقل بأعراف وأفكار لن تأخذ بيده إلى النجاح، أو إلى الانتصار على المشروع الصهيوني.

حين يتحدث السكاكيني عن مجتمعه في ١٩١٩/١/٢٩ يكتب السطور التالية: «إن هذه الأيام هي أهم أيام فلسطين التاريخية [...] ولذلك يجب أن نغتنم الفرصة فنهز الأمة هزاً عتيقاً لعلها تستيقظ من سباتها الذي استغرق أجيالاً طويلاً، ونعالج العاطفة الوطنية فيها لعلها نحيا بعد أن كادت تجهز عليها الأيام». (٣) يكفي المؤرخ، غالباً، بتأكيد علاقته: التحالف الصهيوني - البريطاني من ناحية، ونضال الشعب الفلسطيني من ناحية أخرى، فإن أراد الموضوعية ندد بهشاشة القيادة السياسية، كما فعل محمد عزة دروزة، أو نقد القيادة الرجعية، كما فعل غسان كنفاني. أما السكاكيني، الذي يرى إلى اليومي، فيكشف عن تقليدية المجتمع الذي ينتج قيادة ماسخة، ناقلاً القيادة والمجتمع في آن واحد، كأن يكتب: «المسلمون في هذه البلاد أو في القدس لا يزالون يعيشون على تقاليدهم القديمة، لكل أسرة إسلامية في القدس تقاليد مركوزة في طباعها يتوارثونها أباً عن جد». (٤) وما قال به السكاكيني، الذي كان يزور القرى مفتشاً تربوياً ويحثك بالقيادة كوطني نوعي، مبرؤ من كل الدوافع السلبية، بل هو صادر عن وطني غيور يتأمل بأسى الفارق بين وضع المجتمع الفلسطيني والتحديات المفروضة عليه: «أنا لست من رجال السياسة ولكنني عربي قبل كل شيء ويهمني بل من واجباتي أن أسعى في إنهاض هذه الأمة النعمة وإقالتها من عثرتها». إنه نور المعرفة الذي بُنى عليه، نظرياً، سياسة عارفة، على مبعدة من سياسة بلاغية يمارسها زعماء ينظرون إلى شعبهم من شرفات عالية. ولعل هذه السياسة هي التي جعلته منذ سنة ١٩٣٣ يبصر المستقبل المظلم المقبل، فهو

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦٧.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٦٦.

يكتب: «إذا ترك الأمر لهذه الأمة ذهبت البلاد بأسرها من أيدينا. يبيعون الأراضي ويمسرون عليها ويعاملون اليهود ببعاً وشراء ثم يصيحون ويحتجون ويطلبون من الحكومة أن تسن لهم قانوناً يمنعهم من بيع الأراضي». وواقع الأمر أن السكاكيني أبصر أمرين: شعباً أمياً تقليدي الثقافة، يخترقه حس وطني سليم لا يمنع عنه تلاعب الساسة المحترفين به، وقيادة سياسية تقليدية مسكونة بالعلاقات الأسرية والأناية وتسفل الأخلاق، وهو ما يجعل السياسة امتيازاً اجتماعياً فوامه تبادل المنافع والتطاحن أمام الإرادات الأجنبية. نقرأ المذكرات بتاريخ ٢٢/٣/١٩١٩:

١ - «لماذا يكره الناس الجنرال ستورز؟ أظن أن السبب في ذلك اعتماده السياسة الفردية، فهو منذ جاء لم يعرف إلا المفتي وبعض أفراد الأسرة الحسنية، لا يصدر إلا عن رأيهم ولا يصدر عن رأي غيره، على حين أنه كان يجب أن يكون هناك هيئة تمثل الرأي العام [...]، وإلا فلن يؤمن أن الفرد الواحد والأسرة الواحدة قد تؤثر المصلحة الشخصية على المصلحة العمومية»^(٥) بوحى الكلام، بداعة، بأمرين: أن المفتي متفرد في سياسته ويحتكر القرار، وأنه مع عائلته، أو بعضها، يضع المصلحة الخاصة فوق المصلحة العامة.

٢ - «لو كانت هذه النزعة الأجنبية طموحاً إلى الأعلى لكان الخطب، ولو وقف الأمر عند هذا الحد لالتصنا لهم علماً، ولكنك إذا فتشت وجدت أنهم على استعداد لأن يتهودوا، بل أخذوا يدعون إلى اليهود منذ اليوم [١٩٣٥/٥/٢٨]».

٣ - «إن مشكلة فلسطين أعظم مشكلة، فإن هناك وعد بلفور، وحكومة تحاول جعلها تنفيذ، فلا تلغي قانوناً وتسن قانوناً إلا على ما تقتضيه مصلحة اليهود، وفوق ذلك فإن هناك فئة حكومية لا تتورع أن تقف في جانب الحكومة، بل في جانب اليهود، إذا اقتضت مصلحتها ذلك»^(٦).

٤ - «أهم حوادث هذا الأسبوع هي هذه الحفلات التي أقيمت في طول البلاد وعرضها إحياء للذكرى الحطين [...] ولكن أنت ترى في الوقت نفسه أن أقساماً كبيرة من أرض فلسطين تباع لليهود ببيع السماح، فشان بين ما يقولون وما يفعلون»^(٧).

في لغة واضحة صريحة لا تعرف «دبلوماسية المؤرخ»، يعطي السكاكيني صورة

(٥) المصدر نفسه، ص ١٧٢.

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٤٤.

(٧) المصدر نفسه، ص ٢٣٦.

لـ «المتزعمين التخلّديين»، الذين يخطبون في الشعب نهائياً ويتعشّون لبلاد على موائد الإنكليز واليهود. ذلك بأن مصالح «المتزعم»، بلغة نجيب نصّار، فوق مصالح أسرته، ومصالح أسرته فوق مصالح أهل المدينة، ومصالح أهل المدينة فوق مصالح الفلاحين الذين يشكلون أغلبية السكان. يصل السكاكيني في مذكراته، من دون بلاغة كثيرة، إلى ثنائية الأعيان/الفلاحين، التي حكمت فلسطين حتى سنة ١٩٤٨، القائمة على معايير البيع والشراء، في مستوى منها، والقائمة على معايير مأساوية، في مستوى آخر، لخصها غسان كنفاني ذات مرة بالجملة التالية: من يقاتل لا يفقد، ومن يفقد لا يقاتل. هذه الثنائية القائمة على تسفيه السياسة، إذ السياسة هي المخادعة، وعلى احتقار المدني للفلاح، إذ على الفلاح أن يستشهد وعلى ابن العائلة المدنية المعروفة أن يفقد، وأن يفقد مفايضاً ومصالح الوطن بمصالحه الشخصية. بيد أن في هذه الثنائية أيضاً صورة المتزعم ابن المدينة في الوعي الفلاحي، حيث ينظر الأول إلى الفلاح باستهانة كبيرة، وحيث الفلاح يعتقد أن القيادة السياسية هي شأن من شؤون أبناء الأسر الإقطاعية. يشير السكاكيني، مرات كثيرة، إلى الهوة بين الريف والمدينة، وإلى هوة أخرى بين المسلمين والمسيحيين، وإلى هوة ثالثة بين المتعلمين وغيرهم، متيحاً إلى مجتمع ترهقه صدوع كثيرة.

لا علاقة على الإطلاق بين السكاكيني ومشفق البرج العاجي، الذي يرى إلى الأشياء من عل ويكتب عن أمور لم يلمسها، ذلك بأنه أكاد أن يصبح زعيم الحركة الوطنية وهو معتكف في بيته^(٨)، كما كتب في مذكراته، عشية الاحتلال الإنكليزي لفلسطين. ولهذا فإن ما كتبه كان محكوماً بغيرة وطنية خالصة لا غير. وهو ما يجعله ينسئ كل انتقاداته وهو يرى إلى كفاح الشعب الفلسطيني في ثورة ١٩٣٣، إذ يكتب: «يروون شعباً أعزل لا يملك من السلاح شيئاً غير أحذيتهم ومداساته بهاجم المترايوزات وبهاجم الفرسان فيخطف الفرسان عن صهوات خيولهم ويدوسهم بأقدامهم. إذا كانوا يفعلون هذا ولا سلاح في أيديهم ولا نظام مدبّر، فكيف إذا تسلّحوا وكيف إذا تنظّموا وكيف إذا اشترك العالم العربي بأسره في الثورات الآتية، وكيف إذا اشترك العالم الإسلامي بأسره؟! [...] وسيعلم العالم بأسره أن الأمة العربية ليست لقمة سائغة، ومسرى...»^(٨) يعلق السكاكيني على بطولات شعبه منبهراً ومتمسكاً بحرف «إذا»، ذلك الحرف الغريب المخادع الذي سيدفع السكاكيني لاحقاً إلى أسى شائع،

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٥٧.

إذ يكتب بعد خمسة عشر عاماً، وفي ١٦/٣/١٩٤٨: «لست أدري والله كيف نستطيع أن نثبت أمام عدوان اليهود وهم مدربون منظمون متحدون ومجهزون بأحدث الأسلحة ونحن لسنا من كل ذلك على شيء». أما أن لنا أن نفهم أن الاتحاد يغلب الشفكك وأن النظام يغلب الفوضى وأن الاستعداد يغلب الإهمال؟^(٩) وبعد أن يشير إلى «الهيئة العليا» يقول: «أسمع جعجعة ولا أرى طحناً...».

يرسم السكاكيني صورة مجتمع تقليدي تعبت به إرادات متفردة، تلغي معنى السياسة وهي تمارس السياسة، وتفوض الوطن مشغولة بمقاييس المقايضة، ومع أنه يبدو وطنياً حاسماً وتنويرياً بامتياز، يعطي المدرسة الدور الذهبي الحالم الذي أعطاه إياه طه حسين، فإن في مذكراته ما يدل أيضاً على وضوح سياسي معطوب في بعض موافقه، صادر ربما عن اضطراب معنى الوطنية والثقافة لديه، كأن يكتب في رسالة إلى ابنه عن الولايات المتحدة في ١٣/٤/١٩١٩ السطور التالية: «لست أكتمك أن الرأي العام في البلاد يكاد يجمع على انتداب أميركا، لأنهم [...] رأوا من صنع الإنكليز في البلاد أنهم يشجعون الحركة الصهيونية [...]». ولأن إنكلترا وفرنسا تتنازعان النفوذ على بلادنا فإننا مضطرون أن نختار أميركا، الأمة التي نخلصنا من الصهيونية ونخلصنا من التجزؤ أثرناها على غيرها.^(١٠) من الغريب أن يقاسم السكاكيني، وهو المثقف النبيه والمتابع الدقيق للأحداث السياسية، الرأي العام هذا الوهم الطريف، من دون أن يدقق في أوهام الرأي العام ولا أن يتتبع لتاريخ الولايات المتحدة. وهذا الوهم هو ذاته الذي سيفاجئ نجيب نصار، حين وقع عليه وعد بلفور كالصاعقة، لأنه لم يكن يعتقد قط أن الأمة التي أنجبت شكبير يمكن أن تسمح لذاتها بأن تقترف عملاً غير أخلاقي، مثل وعد بلفور.

في مذكراته الشاعرة عن فلسطين، المصنفة من مبدأ القرن العشرين إلى منتصفه، يقدم السكاكيني صورة شفافة واضحة ملانة بالتفصيلات والحكايات عن مجتمع تقليدي تفنك به حركة صهيونية مزودة بالحدثة الأوروبية، وعن قيادة مبطرة لا تتعرف كثيراً على معنى الوطن والمواطنة والسياسة بالمعنى الحديث. ذلك بأنها كانت تحتفظ بـ «الطقس السياسي» القائم على الاحتكار السلطاني القديم، محولة الشعب إلى مادة خام لا علاقة لها بالقرار السياسي، صغيراً كان أم كبيراً. لكنه يقدم أيضاً ذاته في صورتين: صورة المثقف الحدائي المغترب في مجتمع لم تمسه الحدثة

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٨٤.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

إلا مصادفة، وإن كانت كل حدائته هي انتماءه الوطني المقاتل المحاصر بعقبات كثيرة، وصورة المثقف الذي يساوي بين الثقافة البورجوازية والسياسة الرأسمالية، ناسياً أن الاستعمار أعاد تعريف تلك الثقافة جاعلاً «الإنسان الشامل» هو «الإنسان الغربي» لا غير.

(٢) نجيب نصار: سيرة ذاتية فكرية

قام نجيب نصار بحولتين واسعتين في ربيع فلسطين، وجمع ما رأى في ثلاث وستين رسالة بدأها في السابع والعشرين من أيلول/سبتمبر ١٩٢٢ وأنهاها في نهاية تشرين الأول/أكتوبر ١٩٢٥، ونشرها تحت عنوان: «رسائل صاحب الكرمل على صفحات جريدة الكرمل». والرسائل تحقيق صحافي مباشر، أو «سيرة استطلاعية تحريرية»، حيث نصار يرى ويسجل ما يرى، شديد الاستنكار غالباً وقريب من الرضا في أحيان قليلة. وفي الحالين نرى أحوال فلسطين بعين مجردة وصادقة، ونقف أمام فكر نقدي وطني. يكتب نصار تحت عنوان «الحقيقة الجارحة»: «وجدنا أن معظم الحركات الوطنية التي حاولنا أن نقوم بها مع الوجهاء والمرتزميين في المدن كانت تفشل، وأن المتعلمين إلى الآن لم يتخذوا لهم موقفاً صريحاً بل تراهم دوماً يترددون بعبارة أخرى بقدمون رجلاً ويؤخرون أخرى. ولم يقوموا بعد بأعمال تستجلب الأبصار أو تنعش الآمال لطبع الشعب ثقته بهم. ولذلك قررنا لقا صمنا على القيام بهذه الرحلة أن نزور بعض القرى في كل قضاء لتتعرف بالقرويين وأحوالهم الاجتماعية والاقتصادية ونقف على نفسياتهم ونرشدهم إلى ما نعتقد صالحاً لهم، ونستوحي منهم المادة الضرورية لعملنا الصحافي، ولنعلم إذا كان يمكن أن نعمل وإياهم»^(١١).

نضيء السطور السابقة عدة قضايا: يعرب نصار عن يأسه من العمل مع «الوجهاء والمرتزميين»، ويستنكر ميوعة المتعلمين، ويضع نفسه خارج الطرفين معاً. ولأنه يرتكن إلى جريدته وإلى عقل يتحصن بالصواب، يذهب نصار إلى قضاء مفتوح، يقف فيه على أحوال «المهمشين»، يستمد منهم معرفة عارية لا «تزعم» فيها، ويرسل إليهم نصائح وأحلاماً كثيرة. والرجل فيما يفعل يطبق نهجاً في الكتابة، يكون

(١١) نجيب نصار، «رسائل صاحب الكرمل على صفحات جريدة الكرمل»، تقديم وإعداد وليد خلف (الناصرة: مطبعة الحكيم، ١٩٩٢)، ص ١١٧.

فيه الشئف الوطني سياسياً مسؤولاً، في مجتمع متختم بالمراجع الفقيرة. شيء لا يتعد كثيراً عن دروس خليل السكاكيني، التي تستولد المعرفة من الحياة، والسياسة من معرفة حيائية، وتستولد العلاقات معاً من مسؤولية أخلاقية، وجهها الآخر مسؤولية وطنية.

نحت عنوان: «رسائل صاحب الكرمل: المسيرة الميدانية في أرجاء فلسطين وشرق الأردن»، جمع وليد خليف مشاهدات نجيب نصار، التي حاول فيها أن يكون صحافياً ومثقفاً من نوع جديد. وجديد نصار صحافي بنشد الإمتاع والتربية الوطنية، وبسبب ذلك تأخذ المقالة شكل الحكاية. يعطي نجيب، وعلى سبيل المثال، رسالته الأولى (١٩٢٢) عنواناً جميلاً وحزيناً: «عكا النائمة»، لكنه لا يلبث أن يوزع العنوان إلى عناوين صغيرة لاحقة: «البهجة» الطريق بين عكا وصفد؛ «نجل البهاء» الجمعية الاقتصادية... لا يحرف تعدد العناوين نصار عن غايته، فبعد مقدمة تعظيمية عن عكا التي استعصت على نابليون، تأتي سيرة زعماء «متراحمون على أمور لا شأن لها في الحياة العملية» تعقبها «البهجة»، وهي اسم بستان شهير في لواء عكا، لم يحمه اسمه من الإهمال والتداعي. وكحال بستان مغرب عن اسمه، تكون الطريق بين عكا وصفد حثنة وتحتاج إلى «التعبيد»، و«نجل البهاء» معزولاً في قصره وغريباً عن قضايا الحياة. ولن يفي لنصار، بعد مسيرة يتوَّجها الإحباط، إلا دعوة ورعة إلى تأليف «الجمعية الاقتصادية»، التي في إمكانها، إن تحفقت، أن تنظّم «الأوقات الثمينة التي تنفق في المفاهي». غير أن نصار يعطي عكا صفة جديدة في حلقة جديدة، فتأتي «عكا المستبقة»، التي تظل نائمة على الرغم من الكلمات المستبشرة، والعنوان الجديد يسرد التفاصيل التالية: المعارف في عكا؛ المدارس التعليمية؛ مدرسة الصبيان الثانوية؛ مدرسة البنات؛ الشبيبة؛ الجمعية الاقتصادية؛ المحاكم الإدارية؛ الشيخ المتقاعد؛ السجون... ينتشع الغلال الذي يحصن به نصار نفسه سريعاً، ذلك بأن «الواجب وجوده»، وهو ما يقول به همساً، يشي بآماد الخراب الواسعة. يشي الصحافي على المدارس العلمية، مقترحاً أن يتضمن البرنامج المدرسي «مبادئ علم الزراعة الأساسية»، و«التجارب العلمية» لأنه ثبت «أن العلوم النظرية لا تأتي بالفائدة التي تأتي بها العلوم العملية». فإن وصل إلى «الشبيبة» أطرى عليها، وأعلن: «مع الأسف أنه ينقصها حسن القيادة وأكثرية الشباب لا يعتمدون على أنفسهم كفاية ولم تترب نفوسهم منذ الصغر على الجرأة الأدبية». و«الجمعية الاقتصادية» تذكر بحضارة عكا الاقتصادية الغابرة. ويتحدث أيضاً عن الشيخ المتقاعد «الشهير»، الذي لا نروقه

حرية الصحافة ولا يميل إليها. وحين يصل إلى السجون يكتب السطور التالية: «لم نتفق حالة السجون مع أن هذا في مقدمة واجباتنا كصحافيين. ولكننا سألنا فعلماً أن الحكومة الحالية أحدثت فيها تحسناً يستحق الذكر وسزورها إن شاء الله في زيارتنا الثانية لعكا»^(١٢) بيد أن نصار، وفي حلقة ثالثة، يجهض التفاؤل الذي وعد به بعنوان جديد هو: «عكا المعطلة». أمراض كثيرة تعطل المدينة منها: «نوادي الكسل» في المقاهي المنتشرة، أو «ملاجئ البطالة والبلادة»، كما يقول، و«المراسح» التي تهدد القوى العملية، وتربية التبرير والأعذار التي تجعل كل شيء ممكناً، والاستكانة إلى الألقاب المتوارثة، وإقبال الناس على تقيل يد شيخ قليل الفائدة وكثير الضرر. يتطلع نصار إلى «مسح اجتماعي شامل» يفصل بين المريض والصحيح، كأنه يعاين صحة «المريض الفلسطيني»، الذي تنتظره معركة لا يعرف موقعها. يقول نصار: «إن صدق استدلالنا بأن الجرائم والدعاوي تزيد في فلسطين في عهد الإدارة البريطانية فمن الواجب على علماء الحقوق والاجتماع أن يبحثوا أسباب هذه الزيادة»^(١٣) وواقع الأمر، أن نصار يقوم بما لم يقوم به علماء الحقوق والاجتماع، وهو يتأمل «نوادي البطالة» وأركان الجهيل، وبما لم يقوم به «المتزعم» الدعي والمتعلم الهش. فإن وصل إلى «المؤسسات»، أي البيوع الكبيرة والكثيرة، قال: «الله أكبر أين غيرة الزعماء التي كانت تظهر في ناله الأمور» وعلى الرغم من بحث عن التفاؤل بين طبقات الغيوم، و«المؤسسات» مبطرة في «المسيرة المبدئية في أرجاء فلسطين وشرق الأردن».

يقول نصار: «نحتاج النهضات إلى إرادة قوية تقاوم العقبات وتدوس العراقيل التي يضعها الرجعيون بأقدام الجراءة الأدبية». لكنه يكتب بعد قليل، وحين يمر بـ «مرج ابن عامر»: «اجتزنا كل هذا السهل الذي يجب أن يكون ينبوع ثروة فلسطين وإذا هو مع الأسف متشح بوشاح الذل والفقر وليس عليه علاقة أو مظهر من مظاهر العمران والمدنية». وبين التحريض والحبوط يكتب نصار: «والذي استوقف نظرنا أن القطار صار يقف أمام جالود، إحدى القرى التي اشتراها الصهيونيون من نجيب بك سرسق، قبل أن يعمر اليهود فيها حجراً ومدوا إليها الخط الحديدي». لا يمر القطار أمام قرى فلسطينية قائمة، ويتوقف أمام «قرية يهودية» لم تولد بعد، مفصلاً عن زمنين شديدي الاختلاف. والفارق قائم بين من يذهب إلى غايته ومن ينتظر أن تحيى

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٥.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

غايته إليه: «معظم سكان طبرية اليوم من اليهود أمّا العرب المسلمون والنصارى فهم أقل من نصف السكان. ولذلك نجح الاستعمار اليهودي في شراء الأراضي من عهد قديم قبل أن يكون الناس يعرفون شيئاً عن الصهيونية ومقاصدها.»^(١٤)

وقد عرف «الناس» الصهيونية حين أصبحت معرفتها متأخرة، أو عرفوها بوعي متأخر شديد الضرر. ولهذا «قات القطار» القرى الفلسطينية، قبل الخروج من فلسطين.

ارتكن نصار إلى المعرفة حالماً بتخليق كون جديد. وسقط حلمه قبل أن يرتفع، وما لحظة الحلم إلا تثار من وقائع سعيدة، كأن «تعتني مدارس المستر سمبل بتعليم اللغة العربية وتدرّس سيرة أبطال العرب»، أو أن ترد «الحديقة الغناء» جانب طولكرم على قول نثرشل: «لا أتوقع أن يعثر العرب بلادهم أو أن يمدوا لها الكهرباء في ألف سنة»، أو أن بعض الناس كسب عيشه بشرف لأنه تمسك بـ «مزايا العرب». يبني نصار خطاباً وطنياً - نقدياً قوامه جملة من الثنائيات اللامتكافئة: العلم/الجهل، الغنى/الفقر، الوطنية/الخيانة، فلسطين/المشروع الصهيوني، وبداهة، فإن نصار، وهو يكتب تحقيفاً صحافياً جميل النقطيع، لا يكتب بلغة مفهومية «مشبعة» بالنظرية. ويغدو الأمر ميسوراً، بسبب قصيدة كتابية مافرة، تحاول قراءة أحوال فلسطين في ضوء المشروع الذي ينذر بإغراقها.

مهما تكن الثنائيات التي ارتكن إليها نصار، يظل الموقف من الحفاظ على الوطن معياراً رئيساً. يكتب تحت عنوان «نطوب الأراضي»: «غير أن العيب قد ظهر في الأهالي بسبب جهل قيمة الأرض ويسبب ضعف أخلاقهم الوطنية وبسبب الضائقة المالية.»^(١٥) ويكتب تحت عنوان الحالة الاقتصادية: «يسنهي السماسرة البسطاء بتضليلهم ويقولهم لهم الأفضل لكم أن تبيعوا فالبلاد راحت والتمن الذي تقبضونه اليوم لا تحصلون عليه فيما بعد.»^(١٦)

يتحدث نصار عن «الفقر الشامل»، لا عن الفقر الاقتصادي فقط، ذلك بأن الفلاح الذي يبيع أرضه، وهي حالات قليلة على أية حال، يفقد معنى الحياة قبل أن يقتقد الرقيق. ومع أن نصار يبيع على الأرض جمالية خالصة - فهي «فردوس المجتهدين» - يؤكد، بلا انقطاع، ضرورة «علم الزراعة» و«المدرسة الزراعية»

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٢.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١١٥.

و«مبادئ التعليم الزراعي»، كما لو كان العلم، وهو منظور إلى العالم، سلاح المقاومة الأساسي.

يتوقف نضار مطولاً أمام بيع الأراضي فيكتب: «راج سوق بيع الأراضي في لواء نابلس وقضاء طولكرم رواجاً يشبه رواجه في الجهة الشمالية أو أكثر، وإن كانت البيوع في المنطقة الشمالية كبيرة فالباعة معظمهم من أهالي بيروت وزعماء لبنان الكبار الذين يشار إليهم بالبنان، أما في هذه الجهة فمعظمهم من الوجهاء والعلماء وأبناء العائلات والزعماء وأعضاء المؤتمرات والجمعيات إلخ إلخ». «بييع الفلاح أرضه عن جهل وفقر، وبييع «الأعيان» الأرض عن جشع ومعرفة، بل إن الفلاح، وكما تشهد الدراسة، لا «تُنهب» منه أرضه إلا بسبب «متزعم» يقف على ظهره. ولهذا، فإن نضار، المفتون بتعاليم المسيح (عليه السلام) والنبي محمد (ﷺ)، يربط ربطاً وثيقاً بين «المتزعمين» واستحالة المشروع الوطني، لأن دور المتزعم، كما يقول، بيع المصلحة العامة من أجل مصلحة خاصة. بل إنه لا يرتاح إلى كل ما له علاقة بالمدينة كأن يكتب عن «فساد الفلاحين الذي يتسرب إليهم من المدن». وما يخلص إليه نضار، وهو يندد بـ «المتزعمين» في لبنان وفلسطين ويقاع أخرى، واضح، نبرع الزمن بالبرهنة عليه بعد حين: «هؤلاء الزعماء الذين يساعدون معتمدين على تشكيل مملكة يهودية في قلب البلاد العربية بين سورية ومصر والجزيرة»^(١٧)

«المسيرة الميدانية في أرجاء فلسطين وشرق الأردن». هذا هو العنوان الثانوي الذي يضيء العنوان الأساسي: «رسائل صاحب الكرمل». برز العنوان الثانوي إلى المكان، وإلى رحلة ترصد ملامح المكان وتسجله. بيد أن نضار يضيف إلى الرحلة الأولى رحلة أخرى، تقرأ المكان في مرآة «المتزعمين»، وتشتق صورة «المتزعم» من المدمرة البائسة والمزرعة المهجورة والفلاح المخدول الذي يدفع له «جلاده الإنكليزي» ثمن العصا التي تكسرت فوق ظهره. يكشف نضار، وفي استقصاء ميداني، عن «معنى المتزعم» في مجتمع عضوي موزع على العائلة والطائفة والمشيخة والعشيرة والبلدة. يتطوي النزعم المفترض على ظاهرتين: يعمل «المتزعم» على الاحتفاظ بالقسط البشري الذي يؤمن له الزعامة مجتهداً، لزوماً، في إقصاء قسطة عن الأقسام الأخرى، أي مؤمناً بأن التفرقة هي عماد وجوده. وكما يبرهن المتزعم عن صلاحه، يكون عليه أن يبرهن عن تمايزه الاجتماعي، نفوذاً وهيباً وثراء. وهكذا

(١٧) المصدر نفسه، ص ١٤١.

تكون الضربة قوام الظاهرة الأولى، والفساد والإفساد عماد الظاهرة الثانية. وعن هاتين الظاهرتين معاً، يصدر دور «المتزعّم» في إفساد القضاء والتلاعب بالضرائب على الزراعة وتزوير معنى الكفاءة ونقل الفساد من «المدينة»، كما يقول نضار، إلى القرية. وحاكم الأمور دائماً هو «التفوذ الشخصي»، الذي يضع مصلحة الجزء فوق مصلحة الكل. وفي منطق كهذا تكون «الأحزاب الوطنية» تنكياً بالوطن، و«المتزعمون» سماسرة، و«الصحافة الوطنية»، في أحيان كثيرة، كتابات صُفراً تروّج للسماصرة «المتزعمين».

وقد يبدو نضار عالي الصوت إزاء الخراب الداخلي حين يكتب عن «بلقورات فلسطينية»، متحدثاً عن: «العاملين على إتمام نصريح بلفور بإنشاء الوطن القومي ومن هؤلاء المرابون الذين يستفيدون من شدة الضائقة الاقتصادية»^(١٨) حيث فحش الفائدة يجبر الفلاح على بيع أرضه. وفي الحالات جميعها، يعبد نضار، وعلى مستوى آخر، الصورة السوداء التي رسمها محمد عزة دروزة مؤرخاً. فحديث الإصلاح يحتاج إلى مصلحين صادقين متبصرين، لأن «الروح الوطنية نائمة»، أو أنها قائمة على الانفعال: «الحركة الوطنية في نابلس قائمة كلها على العواطف كما هو الحال عند عموم الشرقيين»^(١٩).

في أكثر من مكان وبوعي واضح مستشاره يرى نضار إلى الفارق بين اجتهد اليهود وإعمال العرب، كأن يكتب: «كانت مخازن الصهيونيين في حيفا في أول سني الاحتلال قليلة جداً، وما كنت ترى سوى لوحات قليلة باللغة العبرية، أمّا اليوم فإذا مررت بالسوق ترى اللوحات باللغة العبرية أكثر منها باللغة العربية»، إلى أن ينتهي إلى نبوءة تحققت بعد ثلاثة وعشرين عاماً: «إذا بقي الحال مستمراً نعتقد أنه لا تمضي سنون قليلة حتى ينطبق نصريح بلفور بحذافيره وتصبح فلسطين في قبضة الصهيونيين ولا يبقى لنا إلا الترائق بالكلام رأسماً لأن الصهيونيين لا يبالوننا في شيء من هذا»^(٢٠). تخبر السطور الأخيرة عن خفوت صوت نضار في النصف الثاني من العشرينيات، وعن كآبته في الثلاثينيات، وعن موته الجسدي والرمزي في عام النكبة.

استعمل نضار كلمات غير شائعة منها: الرجل العمراني، الأخلاق الوطنية،

(١٨) المصدر نفسه، ص ١٤٨.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٩١.

الهيئة الاجتماعية؛ كفاءة الوطني؛ الكتلة الوطنية الفاعلة؛ العقول النيرة؛ فن الإرادة؛ النهضة الزراعية؛ الرقي والتمدن؛ المبادئ الأخلاقية والاجتماعية. تحيل هذه التعبيرات على حياة حرة، لها لغتها الخاصة بها، على مسعدة عن لغة الحطب والرياح وعلى مسافة من متعلم يفوده وعيه الريفي إلى تزلف الوجهاء والانبهار بالوظيفة الحكومية. وليس غريباً، والحالة هذه، ألا تعثر على صوت وطني بارز لدى المتعلمين، الذين كان يرسلهم الانتداب، أو عائلاتهم الميسورة، إلى الجامعات البريطانية، أو إلى مدارس عالية تحت الانتداب البريطاني أو السيطرة العثمانية، ذلك بأن هؤلاء المتعلمين كانوا يتلقون «تعليماً إدارياً» هاجسه الأوسع الانطلاق من وظائف الدولة والعودة إليها. ولذلك لن يلتقي نصار، إلا قليلاً، «متعلمين» يستعملون لغته، ولن يلتقي، إلا قليل الأقل، سياسيين مشغولين بـ «النهضة» و«التقدم الاجتماعي».

كلمة «الوطنية» هي الأكثر رواجاً بين كلمات نصار، نحتضن الأخلاق والزراعة وما بينهما، وتحيل على أمر مرغوب فيه هو: المواطن الذي يحتفي بالوطن، أو: المواطنون الذين يرون إلى فلسطين، قبل أن ينصتوا إلى عائلاتهم وطوائفهم ومشايخهم. لم يعثر نصار على كلمة «الوطنية» في كتاب، إنما جاءت من كفاح وطني، ومن ممارسة مشخصة عاشت دلالات: الاستبداد العثماني والنفاق الإنكليزي والتريص الصهيوني والعواطف العربية النائية. ومن معرفة نيرة قوامها الممارسة الأخلاقية أتبع ذلك الحدس العارف، الذي بشر وأندر ثم انسحب ينتظر الفجيعة. نقرأ في رسالة له عن حيفا سنة ١٩٢٥ ما يلي: «والحقيقة التي لا مراء فيها أنه كلما ازداد الضرر وسرى الخطر في جسم هذه الأمة ازدادت الهمم فتوراً والعقول ذهولاً والنفوس خمولاً وازداد الأطباء إهمالاً بل ازدادوا جدالاً وخصاماً ونسوا أن مريضهم يحنصر بين أيديهم وأنهم أوشكوا أن يصيروا حفاري قبور وأنهم إذا بقي هذا حالهم قد لا يجدون حفاراً يحفر لهم قبورهم». وضوح جميل، وجماله مرارة باهظة، بعيداً عن خطب الثلاثينيات المقبلة، التي تعد برمي بني صهيون إلى الجحيم، ويفتح على النكبة المقبلة. ويكتب نصار عن حيفا أيضاً: «است سنين وعوامل التنازع تفعل فعلها فينا فتذهب بأموالنا وتزيد في تضيق كلماتنا وتنايلنا وإضعاف جميع قوائنا حتى أصبحت هيئتنا الاجتماعية كمن أصبح في الدرجة الثالثة من السهل يهدده الموت وهو يحسب أنه أطول الناس عمراً».

في رحلة نصار التي يختلط فيها الحدس بالإحصاء، قدم خطاباً اجتماعياً نقدياً، وخطاباً وطنياً تحريضياً، وصورة لطيف وطني روماني، ظن أن جريدته تعيد تخلق

الموالم. وبما أن أعلى الناس ارتفاعاً لشدهم سقوطاً، كان على نصار أن يبدأ، لاحقاً، رحلة المرارة والشكي. فما كتبه المثقف محتة الريح ولم ينتفع به أحد. شيء قريب من عاشق قصب السكر الذي فوضه مرض السكر لاحقاً، مع فارق حزين، هو أن نصار لم يكن سجين الشر، وإنما كان طليقاً في عشق البلد.

(٣) المثقف الحديث في مجتمع تقليدي

نقاسم السكاكيني ونصار، على الرغم من اختلافات محدودة في مساريهما، مصبراً متماثلاً: اندرج الطرفان في العمل الوطني الفلسطيني، نظراً وعملاً، وطاردتاهما السلطة العثمانية وحكمت عليهما بـ «الإعدام»، وأوشكت على تنفيذه، لولا بعض المصادفات العبدية. وانقطع السكاكيني عن عمله الرسمي، حين وصل المندوب السامي البريطاني الصهيوني هربرت صموئيل إلى فلسطين، وانقطع عنه ثاتية احتجاجاً على وجود إذاعة صهيونية في القدس، تقول: «هنا أرض إسرائيل». لكنهما تفلسما أيضاً تهميش «دوريهما الوطنيين»، كما لو كانا «مجاهدين» غربيين، يقاتلان مع «الآخرين»، ولا يعترف هؤلاء الآخرون بهما، ولا بقدران إخلاصهما وتضحياتهما الكبيرة. ولهذا بدأ نصار، منذ نهاية عشرينيات القرن الماضي، يشكو «إهمال» شعبه له، وظل السكاكيني، الذي كان يخطب في كل التظاهرات الوطنية، بهجس بالهجرة إلى أميركا، احتجاجاً على شعب «ناثم»، يجهل المستقبل الحزين الذي يتظره.

وواقع الأمر أن صفات السكاكيني، كما نصار، جعلت منه مناضلاً وطنياً بامتياز، علمته ثقافته معنى الوطن والمواطنة والحرية، بقدر ما جعل منه الواقع، الموزع على الريف والمدينة والعائلة والطائفة، مثقفاً مغترباً بامتياز أيضاً. فقد تأثر السكاكيني، حين كان في الولايات المتحدة، بأفكار فرح أنطون، القائلة بالتنوير وبالعقل المفرد وتحرير المجتمع العربي من الخرافة. وهذا ما دفعه، لاحقاً، إلى التمرد على «الكنيسة الأورثوذكسية اليونانية»، مطالباً بـ «كنيسة أخرى»، مرجعها الفلسطيني العربي في همومه الوطنية. ولعل هذا المنظور، الذي يوحد بين مقولتين مجردتين هما: الإنسان والوطن، هو الذي ساقه إلى مهن حديثة، مثل الصحافة والتعليم والبحث عن وسائل تعليمية، تحتفي بفردية التلميذ، قبل أن تعلمه أصول القراءة. والواضح في منهج السكاكيني، المثقف ذي الأسلوب الأدبي المتحرر من الصنعة البلاغية، اعتناقه العميق، قال بذلك أم لم يقله، لمبادئ حقوق الإنسان، التي نعرف بحق الإنسان في التفكير والعيش الكريم، وتعطف عليه حقه في وطن، يتبادل

الناس فيه الحقوق والواجبات. ولم يكن عمله السياسي الدؤوب، الذي جعل منه معلماً وقائداً، إلا محصلة لـ «فلسفته الفكرية»، التي تعين الحرية حقاً لازماً للأفراد والجماعات. بيد أن هذا المثقف، الذي كان يبدأ من «المفرد العاقل» لا من غيره، كان غريباً، دائماً، عن «الأوساط السياسية المسيطرة»، وغريباً أحياناً عن شعبه الفلسطيني. فقد كانت هذه «الأوساط»، كما يصفها في مذكراته، مهادنة، كاذبة، باحثة عن المصالح الضيقة، تفعل في المساء غير ما تقول في الصباح. أما الشعب، الذي كانت شجاعته تفتن السكاكيني، أحياناً، فقد كان يؤذيه بصور متعددة: يؤذيه بجهله وعدم تنظيمه ومنظوره القدري، ويؤذيه بتلك التفرقة البائسة بين «الفلاح» وابن المدينة، ويؤذيه أكثر بـ «عاداته الطائفية»، التي تكدر على المسيحي عيده وتتطاول عليه وعلى معتقداته، كما لو كان المسيحي «غريباً» أو طارئاً على البلد، يحق له القتال ولا يحق له القيادة واتخاذ القرار.

إذا كان المثقف الحديث، الذي كانه خليل السكاكيني، يؤمن بالمفرد والعقل والتنظيم والعمل الجماعي المفكر فيه، وهي صفات تحيل على مجتمع مدني لا وجود له، فقد كان المجتمع الفلسطيني مجتمعاً تقليدياً تراتيباً قوامه ثنائية الأعيان والفلاحين، حيث الأعيان عائلات منتفخة تسوسها عائلة كبرى، وحيث الفلاحون جملة عائلات مخضعة بقودها من يخضع للأعيان ويلبي مصالحهم، ويلبون مصالحه أيضاً. وهذه التراتبية، القائمة على الخضوع والمصلحة، هي في أساس ظاهرة «المنزعم» أي ذلك الفرد الذي يلغي «السياسة» بـ «المصلحة»، ويعين المصالح الحقيقية، أو الوهمية، أساساً لاستمرارية ثنائية الأعيان والفلاحين. ولهذا كان العمل الوطني الفلسطيني عملاً سياسياً، خارج السياسة، أو عملاً وطنياً يستدعي السياسة ويدفن شروطها في آن واحد. لأن السياسة، بالمعنى الحديث، تحيل على الفرد الحر لا على العصبية العائلية، وعلى الجماعة العاقلة المنظمة لا على الطوائف. ولهذا كان السكاكيني يفكر بمنظور مجتمع معين ويعيش في مجتمع آخر، ذلك بأن تفكيره، وهو الوطني العلماني الصريح، يتكئ على جملة من المقولات المتأزرة: العقلانية؛ الديمقراطية؛ المجتمع المدني؛ الفضاء السياسي المكون من اقتراحات سياسية متنوعة. لا غرابة أن يكون السكاكيني معجباً بطله حسين، وأن يكن له الأخير الاحترام، وأن يؤسس «مدرسة دستورية»، وأن يكون رائداً في مجال التربية الحديثة، المنحدرة من الشروط التقليدية، التي تقول: «من علمني حرفاً كنت له عبداً، عوضاً عن أن تأخذ بقول آخر: «من علمني حرفاً حررتني».

لا يختلف نجيب نصار، نظراً وممارسة، عن السكاكيني: فهو مسيحي بدوره من أصول لبنانية، اختار مهنة حديثة هي الصحافة، وأحضر لها وسيلة حديثة هي المطبعة، وانفتح على أكثر من ثقافة، ذلك بأنه كان يعرف الفارسية والألمانية والإنكليزية، وقرأ «مئات» الروايات الإنكليزية قبل أن يكتب «روايته»: «مفلح الغساني». ولأنه وعي مبكراً معنى المشروع الصهيوني، فقد حاول ترجمة موسوعة عن الصهيونية. ولعل الرجوع إلى الأعداد الأولى من جريدته «الكرمل»، التي بدأت في الظهور سنة ١٩٠٩، يكشف عن بصيرة ثاقبة أدركت معنى الصهيونية من دون أوهام كثيرة. وإذا كان السكاكيني رأى في التعليم الحديث وسيلة لإيقاظ الوعي الفلسطيني، فقد كان نصار مشدوداً إلى تأمل الفارق بين العقليتين الصهيونية والعربية وانعكاساته في الحياة العملية. وهذا ما دفعه إلى الاهتمام بالزراعة وترجمة كتب تعنى بتطويرها، وإلى المقارنة بين البيوت التي تنعم بالكهرباء وتلك التي تغوص في العتمة، وإلى تسجيل ملاحظات عن مخازن اليهود ودكاكين العرب. والأساسي في منظوره هو الانتصار عن البلاغة، وكان يكتب بأسلوب ركيك على أية حال، والاهتمام بالعمل الملموس والمشخص، الذي يتضمن تحديث الزراعة والصناعة، والعمل على بناء اقتصاد فلسطيني قادر على مواجهة «العمل الصهيوني» والتفوق عليه. وعلى هذا، فإن دعوته إلى الدفاع عن فلسطين لم تكن تختصر إلى «التوعية الوطنية» فقط، بل أيضاً رأت إلى تحديث البنية الاجتماعية، بوسائل تقنية جديدة، تعيد صوغ الإنتاج والقوى المنتجة في آن واحد.

دعا نصار إلى نظرة جديدة في الشأن الوطني، وإلى تجسيد عملي لهذه النظرة في مختلف المبادئ الاجتماعية، منحدتاً عن البناء والتمدن والإعمار. وكان فيما يدعو إليه ينتقد سياسة تقليدية، تعبر عن ذاتها بكلمات تقليدية، مثل الحق المنتصر، والظلم المهزوم، والإيمان الذي ينصر المؤمنين، فاضحاً الفارق بين لغة الانتصار والممارسات المتخلفة، التي تعلن الهزيمة قبل وصولها. ربما يكون الفارق بين لغة المفاهيم، التي تحتكم إلى العقل والممارسة، وبين لغة البلاغة، التي تحيل على موضوعات لا وجود لها، هو الذي وضع على لسان نصار تعبير: «المتزعم»، الذي أوكل إلى ذاته زعامة كاذبة، خلافاً للزعيم الحقيقي، الذي يرى الآخرون فيه قائداً لهم. ويديهي، أن المسافة بين الزعيم والمتزعم الحقيقي هي المسافة بين السياسة الفعلية والسياسة الوهمية، أو هي المسافة بين ما كان مسيطراً في فلسطين وما كان نجيب نصار يتطلع إليه ولا يعثر عليه.

يمثل كل من السكاكيني ونضار حالة المثقف الفلسطيني المغترب، الذي عاش القضية الوطنية، نظراً وعملاً، وبقي على هامش القرار الفلسطيني السياسي، أو على هامش «الحياة الاجتماعية». ظل أولهما يهجر بالهجرة، وشعر ثانيهما بالإحباط، قبل سقوط فلسطين بعشرين عاماً، فلا مكان لـ «الفرد» في مجتمع يقدم «العادة»، ولا موقع لمعنى «المختلف» في مجتمع فلاحى، يميز بين الأعيان والعامّة وبين أهل المدن وسكان الريف، وبين «الأغلبية المسلمة» و«الأقلية المسيحية»، جاهلاً أن الوعي الوطني ينكر الطوائف والعصبيات العائلية.

المراجع

- حداد، يوسف أيوب، «خليل السكاكيني، حياته، مواقفه وآثاره»، بيروت: الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، ١٩٨١.
- السكاكيني، خليل، «مطالعات في اللغة والأدب»، القدس: مطبعة مدرسة الأيتام الإسلامية، ١٩٢٥.
- ____، «سري»، القدس: المطبعة التجارية، ١٩٣٥.
- ____، «كذا أنا يا دنيا»، بيروت: الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، ١٩٨٢.
- يمكن الرجوع الآن إلى مذكرات خليل السكاكيني الكاملة، التي صدر منها حتى الآن أربعة مجلدات عن مركز السكاكيني في رام الله.
- الشريف، ماهر، «البحث عن هوية»، قبرص: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، ١٩٩٥.
- الكيالي، عبد الوهاب، «تاريخ فلسطين الحديث»، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٧٣.
- نضار، نجيب، «رواية مفلح الغساني»، تقديم حنا أبو حنا، الناصرة: دار الصوت، ١٩٨١.
- ____، «رسائل صاحب الكرمل على صفحات جريدة الكرمل»، تقديم وإعداد وليد خلف، الناصرة: مطبعة الحكيم، ١٩٩٢.

الفصل السابع

المذكرات مصدراً لدراسة تاريخ الحركة الشيوعية في فلسطين

مאהل الشريف

ما المكانة التي تحتلها المذكرات بين المصادر لدراسة تاريخ حركة اجتماعية،
كالحركة الشيوعية في فلسطين؟

سأجتهد في الإجابة عن هذا السؤال من خلال الرجوع إلى مذكرات قائدين بارزين من قادة هذه الحركة هما: محمود الأطرش ونجاني صدقي، إذ سأحاول أن أضع المعلومات الواردة فيهما في مواجهة مع المعلومات الواردة في وثائق الأرشيف السري للكونمترن الخاص بفلسطين، متطلقاً من أن المواجهة بين معلومات هذين المصدرين، اللذين ينظر عادة إلى أولهما باعتبارهما «ثانويًا» وإلى ثانيهما باعتباره «أوليًا»، قد تتيح لنا إمكان تفويم الأهمية الفعلية للمذكرات، كمصدر من مصادر الكتابة التاريخية في الحالة الملموسة التي تعنيها.

لكن قبل الشروع في هذه المحاولة، سأسعى للتعريف بهذين القائدين، وعرض أبرز المحاور التي اشتملت عليها مذكراتهما، من جهة، كما سأتوقف سريعاً عند الأرشيف السري الخاص بفلسطين لدى الكومترن، وكيفية اطلاعي عليه، من جهة أخرى.



ولد محمود الأطرش في مدينة القدس سنة ١٩٠٣ لعائلة عمالية من أصل جزائري، وتلقى تعليمه الابتدائي في مدينة يافا، قبل أن يتخرط في العمل في قطاع البناء، حيث سعى لتنظيم عمال هذا القطاع ضمن اتحاد نقابي. وبعد تعرفه إلى الشيوعيين اليهود، انضم إلى الشية الشيوعية، وأصبح سكرتيراً لحلفتها في مدينة يافا خلال الفترة ١٩٢٦ - ١٩٢٧. وفي سنة ١٩٢٧، أوفدته قيادة الحزب الشيوعي الفلسطيني إلى موسكو للالتحاق إلى جامعة كادحي شعوب الشرق، التي كانت تعد كوادر الأحزاب الشيوعية وقياداتها النشطة. وبعد أن أمضى في الجامعة ثلاثة أعوام،

عاد في تموز/ يوليو ١٩٣٠ إلى فلسطين، بطلب من قيادة الكومنترن، للانضمام إلى اللجنة المركزية والمساهمة في عملية تعريب الحزب الشيوعي الفلسطيني. وفي أواخر كانون الأول/ ديسمبر من السنة نفسها، شارك في التحضير لعقد المؤتمر السابع للحزب، وانتخب عضواً في سكرتارية لجنته المركزية، إلى جانب نجاتي صدقي وجوزف برغر برزلاي. اعتقلته السلطات البريطانية، مع نجاتي صدقي، في شباط/ فبراير ١٩٣١، وحُكِمَ عليه بالسجن عامين، ثم خضع فترة لرقابة البوليس. وفي نيسان/ أبريل ١٩٣٣، أوفد إلى لبنان للمساهمة في قيادة الحزب الشيوعي السوري اللباني وتعريبه. وفي أيار/ مايو ١٩٣٥، اعتقلته السلطات الفرنسية في دمشق وأبعدته إلى فلسطين، حيث زجت الشرطة البريطانية به في سجن القدس، واحتجاجاً على المعاملة القاسية التي لقيها من مسجانيه، أعلن المعتقلون السياسيون إضراباً عن الطعام، استمر ١٩ يوماً، وخلف أصداء واسعة في فلسطين وخارجها. وقد انتخبه المؤتمر العالمي السابع للكومنترن الذي عقد في تموز/ يوليو - آب/ أغسطس ١٩٣٥، وهو زمن الاعتقال، عضواً في لجنته التنفيذية، إذ اضطلع في موسكو، خلال الفترة ١٩٣٦ - ١٩٣٨، بمهمة تمثيل الأحزاب الشيوعية في البلاد العربية في الهيئة القيادية العليا للكومنترن. وأوفد إلى فرنسا، حيث اعتقلته الشرطة الفرنسية، وأودعته السجن ستة أشهر. وبعد خروجه من المعتقل، أوفد إلى الجزائر، حيث اعتقل من جديد، وبقي في السجن إلى حين اندلاع الحرب العالمية الثانية. وخلال السنوات ١٩٤٣ - ١٩٥٤، ساهم في قيادة نقابة عمال البناء في مدينة الجزائر، ومن ثم في تحرير الجريدة الجزائرية للحزب الشيوعي الجزائري، «الجزائر الجديد». وبعد أن أمضى سنوات الثورة الجزائرية (١٩٥٤ - ١٩٦٢) في النضال السري، عمل خلال الفترة ١٩٦٣ - ١٩٦٥ محرراً في جريدة «الجزائر الجمهورية»، وذلك قبل أن تعتقله سلطات عهد الاستقلال، وانضم بين سنتي ١٩٦٧ و ١٩٦٨ إلى هيئة التحرير في «الثورة والعمل»، لسان حال اتحاد النقابات، وذلك إلى أن قرر، في ربيع سنة ١٩٦٨، مغادرة الجزائر والانتقال للعيش في جمهورية ألمانيا الديمقراطية. وفي برلين، انتهى محمود الأطرش، في أواسط عقد السبعينات تقريباً، من كتابة مذكراته، التي اشتملت على أكثر من ٧٠٠ صفحة استطعت، بعد تدخلات جرت لدى قيادة الحزب الحاكم في ألمانيا الديمقراطية آنذاك، الحصول على القسم الخاص بفلسطين فيها، والذي تضمن ٣٠٥ صفحات. وكنت قبل اطلاعي على المذكرات سافرت خصيصاً، في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٧، إلى الجزائر للالتقاء به. وأجريت معه،

ما بين السادس والحادي عشر من الشهر نفسه، سلسلة من اللقاءات الحية.

تتوزع مذكرات محمود الأطرش غير المنشورة حتى الآن، أو بالأحرى القسم الفلسطيني منها، على المحاور التالية: كيفية التعرف على الحركة الشيوعية والانضمام إليها؛ نبذة عن أعضاء الحزب العرب الأولين؛ الحزب الشيوعي الفلسطيني والثورة السورية؛ السفر للدراسة في الاتحاد السوفياتي؛ معركة التعريب وانتفاضة آب/أغسطس ١٩٢٩ وموقف قيادة الحزب منها؛ مؤتمر العمال العرب الأول سنة ١٩٣١ في حيفا؛ المؤتمر السابع للحزب الشيوعي الفلسطيني؛ الاعتقال في شباط/فبراير ١٩٣١ والمحاكمة؛ السفر إلى لبنان في أوائل آذار/مارس ١٩٣٣؛ السفر إلى موسكو لحضور احتفالات الأول من أيار/مايو ١٩٣٤؛ الرجوع إلى سورية والإبعاد إلى فلسطين والاعتقال في سجن القدس؛ الإضراب عن الطعام في السجن وحملات التضامن؛ الخروج من السجن في كانون الثاني/يناير ١٩٣٦؛ الانتقال من جديد إلى لبنان والسجن ثم الإبعاد؛ العمل في قيادة الكومنترون؛ السفر إلى فرنسا في ربيع سنة ١٩٣٨، ومنها إلى الجزائر.

أما نجاتي صدقي ألاي أميني، فولد في القدس سنة ١٩٠٥، وتعلم في مدارسها قبل أن يلتحق بالعمل في دائرة البريد والبرق. وسافر إلى موسكو في نهاية صيف سنة ١٩٢٥ للانتساب إلى جامعة كادحي شعوب الشرق، موقفاً من الحزب الشيوعي الفلسطيني، حيث أمضى ما يقرب من أربعة أعوام، عاد بعدها، في سنة ١٩٢٩، إلى فلسطين، ليشترك في قيادة الحزب، وحل أبرز القضايا التي واجهته، وخصوصاً في مجال تعريب صفوف الحزب وتوجهاته. وقد اعتقلته السلطات البريطانية في شباط/فبراير ١٩٣١، بصحبة رفيقه محمود الأطرش، وحُكم عليه بالسجن عامين، وسافر إلى فرنسا في صيف سنة ١٩٣٣، بطلب من قيادة الكومنترون، حيث أصدر مجلة «الشرق العربي» الشهرية التي استمر صدورها حتى أوائل صيف سنة ١٩٣٦. ومن فرنسا، توجه إلى الاتحاد السوفياتي حيث كلفته قيادة الكومنترون السفر إلى إسبانيا للتعاون مع الحزب الشيوعي الإسباني على نشر الدعاية بين الجنود المغاربة، الذين كانوا يقاتلون في صفوف قوات الجنرال فرانكو. ومن إسبانيا، توجه في مهمة حزبية جديدة إلى الجزائر، عاد، بعد إخفاقها، إلى لبنان وسورية، حيث تسلم قيادة منظمة الحزب الشيوعي السوري اللبثاني في مدينة دمشق، وذلك إلى أن قررت قيادة الحزب فصله سنة ١٩٣٩ بتهمة انتقاد اتفاقية عدم الاعتداء التي عقدت بين ستالين وهتلر في ٢١ آب/أغسطس ١٩٣٩. وقد توفي نجاتي صدقي في

تغطي مذكرات نجاتي صدقي، التي أعدها للنشر وقدم لها حنا أبو حنا، وصدوت عن مؤسسة الدراسات الفلسطينية في بيروت في أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، الفترة ١٩٢٤ - ١٩٣٩. وهي تنوزع على المحاور التالية: الانفتاح على المبادئ الجديدة والتنظيم السري؛ السفر إلى موسكو والاتحاق بجامعة كادحي شعوب الشرق؛ العودة إلى الوطن سنة ١٩٢٩؛ قيادات الحزب اليهودية والعربية؛ المشاركة في مؤتمر البروفترن (الأممية النقاية الحمراء)؛ أبرز قضايا العمل الحزبي (التعريب، وثورة ١٩٢٩، والمصالحة الزراعية، والهجرة اليهودية والحركة الوطنية العربية)؛ الاعتقال والمحاكمة؛ السفر إلى باريس وإدارة صحيفة «الشرق العربي»؛ الانتقال إلى موسكو والثقافات المتعلقة بالوحدة العربية في قيادة الكومترن؛ زيارة طشقند؛ المهمة الحزبية في إسبانيا؛ السفر إلى الجزائر لإنشاء محطة إذاعة سرية؛ الرجوع إلى دمشق وتسلم قيادة المنظمة الحزبية؛ الفصل من الحزب.

يجمع بين مذكرات هذين القائدين أن صاحبيها من الجيل نفسه، وأنهما شغلا المواقع الحزبية نفسها، وانتهيا من كتابة مذكراتهما في وقت واحد تقريباً (في حدود أواسط سبعينيات القرن العشرين). ولذا تجد أن مذكراتهما تتقاطع في أحيان كثيرة، وتعالج الموضوعات نفسها، منها: كيفية التعرف إلى الحركة الشيوعية والانضمام إلى صفوفها؛ الدراسة في جامعة كادحي شعوب الشرق في موسكو؛ القضايا التي واجهها الحزب، وخصوصاً قضية التعريب والاعتقال والمحاكمة؛ الإقامة بلبنان والمساهمة في قيادة نشاط الحزب الشيوعي السوري اللبناني. أما نقطة الاختلاف الرئيسية بينهما، والتي تركت تأثيرها في المذكرات، فهي أن محمود الأطرش كتب مذكراته وهو منخرط في الحركة الشيوعية، إن صح القول، بينما كتبها نجاتي صدقي بعد خروجه من صفوف هذه الحركة.

أما فيما يتعلق بالأرشيف الخاص بفلسطين لدى الكومترن، وهو يغطي الفترة الواقعة بين سنة ١٩٢٠ وسنة ١٩٢٧، وقد بذلت جهوداً مضيئة، وعلى أكثر من صعيد، طوال ما يقرب من عشرة أعوام حتى استطعت الوصول إليه في سنة ١٩٨٩، فقد توزعت وثائقه على سبعة صناديق، صُنفت ملفاتها على عجل وبصورة عشوائية إلى حد ما، وكان كل واحد منها يحمل رقماً ورقم تسجيل، ويتضمن عدداً كبيراً من الملفات، التي يحمل كل واحد منها رقماً. وقد نُظمت الصناديق الأربعة الأولى التقارير والرسائل الدورية التي كانت اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفلسطيني

ترسلها إلى قيادة الكومنترون، ونسخاً عن البيانات والنشرات والصحف التي كان يصدرها الحزب باللغة العربية، أو باللغتين العبرية والييديشية. بينما اشتمل الصندوق الخامس على مجموعة كبيرة من المواد الصادرة عن قيادة الكومنترون، كالتقارير التي أصدرتها لجنته التنفيذية أو مكثرتارية القسم الشرقي التابعة لها، فيما يتعلق بالمسألة الفلسطينية ونشاط الحزب الشيوعي الفلسطيني، والرسائل التي كانت قيادة الكومنترون ترسلها إلى اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفلسطيني، أو، في بعض الأحيان، إلى جميع أعضائه، متضمنة توجيهات وتقويمات معينة. أما الصندوقان السادس والسابع، فاحتويا على الرسائل التي كانت تتبادلها قيادة الحزب الشيوعي الفلسطيني وقيادات منظماته الرديفة، مثل منظمة الشبيبة الشيوعية وجمعية المساعدة الحمراء والكتلة العمالية، مع قيادات كومنترون الشباب وجمعية المساعدة الأممية الحمراء والبروفتترون، بالإضافة إلى عدد كبير من البيانات والمنشورات الصادرة عن هذه المنظمات الرديفة للحزب الشيوعي الفلسطيني.

وقد جمعتُ وناقَ هذا الأرشيف وقدمت لها وأصدرتها، في تشرين الأول/ أكتوبر ٢٠٠٤، في كتاب بعنوان: فلسطين في وثائق الأرشيف السري للكومنترون (دمشق: دار المدى، ٢٠٠٤).



سأنتقل الآن إلى إجراء ما سمينه المواجهة بين المعلومات الواردة في مذكرات كل من محمود الأطرش ونجاتي صدقي وبين المعلومات الواردة في وثائق الأرشيف، وذلك كي أبين مدى الأهمية التي تكتسبها هذه المذكرات كمصدر لدراسة تاريخ الحركة الشيوعية في فلسطين. وأبدأ بالقول إن أهم ما يميز المذكرات هو أنها تنفخ روحاً في الوثيقة «الباردة»، ونضّي. بعض نقاطها المعتمدة، كما قد تبوح ببعض ما سكنت عنه، وهذه هي نقاط قوتها. غير أن المذكرات تنطوي، كذلك، على نقاط ضعف تعود إلى العامل الإنساني فيها، مثل تطبعها بالذاتية، وانسائها بسعي صاحبها للمبالغة في إبراز دوره، وتجاهله، في بعض الأحيان، أدوار أشخاص معينين، كما أنها كُتبت بعد مرور فترة طويلة على وقوع الأحداث، الأمر الذي ينجم عنه نسيان أو خلط.

والواقع أن محمود الأطرش يقر، في تقديمه لمذكراته، بصعوبة كتابة شيء عن تاريخ الحركة الشيوعية بالاعتماد على الذاكرة وحدها، من دون الرجوع إلى الوثائق والملفات الحزبية، إذ أدى وضع الملاحقة والسرية إلى إضاعة القسم الأكبر منها،

مقدراً أن الرجوع إلى وثائق الكومنترن، التي ظلت محفوظة في موسكو، ربما كان يسمح بـ «توسيع أفق تحليلنا بشكل أدق لكل مرحلة من مراحل نضال شعوبنا العاملة وأحزابنا الشيوعية»، ويساعدنا «على دحض تخرصات الإمبرياليين والصهيوليين والرجعيين المحليين... الذين استغلوا هذا الوضع لتزييف تاريخ الأحزاب الشيوعية في شرقنا العربي وتشويه ماضيها». ونتيجة عدم حصول الأطرش على الوثيقة المكتوبة، كان مضطراً، في بعض الأحيان، إلى الاستعانة ببعض الكتب المنشورة عن تاريخ الحركة الشيوعية على دعم المعلومات التي كان يوردها في مذكراته.

وسأحاول أدناه، ومن خلال بعض الأمثلة الملموسة، أن أسلط الضوء على ما للمذكرات وما عليها في الحالة الملموسة التي تعيننا:

• أبدأ بعرض نقاط القوة في المذكرات، فأقول إنه إذا كانت وثائق الأرشيف تحدثنا عن انضمام العرب إلى صفوف الحركة الشيوعية في فلسطين، وتوفر لنا أرقاماً دقيقة عن عددهم وعن تاريخ انتسابهم إليها، إذ نعلم منها، على سبيل المثال، بأن الحزب كان يضم في صفوفه، في النصف الثاني من سنة ١٩٢٤، سبعة أعضاء عرباً (تقرير عن نشاط الحزب الشيوعي الفلسطيني في النصف الثاني من سنة ١٩٢٤)، وبأن مجلساً حزبياً للأعضاء العرب عُقد في حزيران/يونيو ١٩٢٦، شارك فيه كل من «صابر عن يافا، وعارف عن القدس، وموسى عن حيفا، وعاصم عن يافا، ورفيق من شرق الأردن» (مجلس رفاقنا العرب، في ١٦ - ١٧ حزيران/يونيو ١٩٢٦)، فإنها تحدثنا أيضاً عن طرق دخول الأفكار الشيوعية إلى فلسطين، وكيفية تعرف العرب على هذه الأفكار، وطرائق انتسابهم إلى صفوف الحركة الشيوعية، كما تحدد لنا هوية هؤلاء الشيوعيين العرب أو هوية بعضهم.

يشير محمود الأطرش في مذكراته إلى أنه تعرف على الحركة الشيوعية في الوقت الذي كان يسعى لتشكيل نقابة لعمال البناء، بالتعاون مع عدد من العاملين في هذا القطاع، مثل رضوان الحلوة، وعبد الله خميس، وسعيد الجيش، وطاهر المغربي، الذين انتسبوا فيما بعد، مثله، إلى صفوف الحزب الشيوعي الفلسطيني. أما تعرفه على الأفكار الثورية، فتم عبر مطالعة بعض الجرائد والمجلات السورية والمصرية، وعن طريق نشرات سرية كان يلقبها بعض العمال اليهود في مواقع العمل، وكذلك من خلال احتكاكه بأسير حرب سابق لدى الجيش الروسي، حررته الثورة البلشفية، هو محمد اللداوي، الذي كان يحدثه بإعجاب شديد عن «البلشفيك» ورؤسهم الأكبر لينين، الذين أسسوا «دولة جديدة من العمال والفلاحين»، وأقاموا «العدالة

والمساواة بين الجميع. أما نجاتي صدقي، فيذكر في مذكراته أنه تعرف على المبادئ الجديدة والحركة الشيوعية عن طريق عمله في دائرة البريد والبرق في القدس، حيث كان على احتكاك بالمهاجرين اليهود، وكذلك عن طريق مفهى «البوسطة» الصغير، الذي كان يرتاده عدد من اليهود المنتمين إلى صفوف الحزب الشيوعي وكتلته العمالية المعروفة بـ «الفراكسيا»، والذين نجحوا في اجتذابه إلى ناد لهم يقع خلف المستشفى الألمانى في القدس، وذلك قبل أن يعرضوا عليه فكرة السفر إلى موسكو للدراسة.

وبينما تستمر وثائق الأرشيف في اللجوء إلى الأرقام لمتابعة تطور العضوية العربية في صفوف الحزب خلال العشرينيات، إذ يشير تقرير مرسل إلى موسكو سنة ١٩٣٠ إلى أن أعضاء الحزب العرب «ليسوا أقل من أربعين رليفاً» (تقرير نداب، ١٩ آذار/مارس ١٩٣٠)، نجد أن المذكرات تستمر في الكشف عن هوية هؤلاء الأعضاء وعن طبيعة مهنتهم. فيذكر محمود الأطرش أن الحزب نجح في استقطاب عدد من المتطفلين العرب، مثل هاشم الرمادى، الذي كان يدرّس في إحدى مدارس يافا، وسليم أبو غزالة، الذي كان يعمل مستخدماً في يافا، والصحافي عبد الغنى الكرمى من طولكرم، والصحافي درويش الشامي من يافا، وسامى اليريد نجاتي صدقي من القدس، وشقيقه كاتب العرائض أحمد صدقي، وعثمان زعرور ونعمان البخاري، اللذين كانا بعمالان مستخدمين في يافا، والعمال يوسف خلف وعلي الجياوي وحسن الفران.

• وإذا تشير وثائق الأرشيف، من جهة أخرى، إلى الصلات التي أقامها الحزب الشيوعي الفلسطيني ببعض القوميين السوريين اللاجئين إلى فلسطين، وتعرض لدوره في دعم الثورة السورية، التي اندلعت سنة ١٩٢٥، تساهم مذكرات محمود الأطرش في توفير معلومات أغنى عن هذا الموضوع. إذ يُشار فيها إلى الاتصالات التي أقامها الحزب بمظهر البكري، شقيق نسيب البكري أحد زعماء الثورة، وكان يقيم بمدينة يافا «في حي المنشية بالقرب من الجامع». وعن الزيارة التي قام بها نسيب نفسه لفلسطين لدى وفاة والدته، يذكر الأطرش أن والدته مظهر ونسيب كانت هي أيضاً تقيم بفلسطين، وأنها عندما توفيت «جند الشبان في حي المنشية صفوفهم وقاموا بمظاهرة كبيرة من أجل تشييع جنازتها، ودُفنت في مقبرة عبد النبي شمال حي المنشية، وقد جاء ابنها نسيب البكري خصيصاً من سورية للمشاركة في تشييع جنازتها، وفاتحه بعض الشبان في أمر التعجيل بتجنيدهم للثورة، فكان جوابه: 'منتظر في الأمر'».

• ومع أن وثائق الكومترن تنطرق، من جهة ثالثة، إلى التحاق الطلبة العرب بجامعة كادحي شعوب الشرق في موسكو، ونذكر، في بعض الأحيان، عددهم والأسماء السرية التي عُرفوا بها في الجامعة، إذ يذكر أحد التقارير، مثلاً، أن الحزب أوفد، حتى نهاية سنة ١٩٢٩، ١٤ طالباً عربياً إلى الجامعة (مذكورة من اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفلسطيني إلى القسم الشرقي، في ٣١ كانون الأول/ديسمبر ١٩٢٩)، إلا أن وثائق الأرشيف هذه، وخلافاً للمذكرات، لا تتضمن أي إشارات إلى شخصياتهم الحقيفة، وحياتهم اليومية، وبرامج تدريسهم، وأشكال تنظيمهم، ووسائل ترويحهم عن أنفسهم. كما لا تحتوي وثائق الأرشيف أي معلومات عن كيفية انتقال الطالب الموقد من فلسطين إلى الاتحاد السوفياتي وما هو الطريق الذي سلكه، والمحطات التي مر بها، والوسيلة التي اعتمدها، والمغامرات التي شهدتها، والمناورات التي لجأ إليها، فعلى سبيل المثال، لا تخطر في بال المرء أبداً، لدى اطلاعه على الوثائق، مسألة فنية ناجمة عن أن الطالب الموقد من فلسطين إلى موسكو كان يحتاج، قبل عودته، إلى أن يثبت وجوده، طوال فترة غيابه، في بلد آخر غير الاتحاد السوفياتي، لأن معرفة السلطات البريطانية بوجوده في موسكو تعرضه للملاحقة والاعتقال.

وهكذا، يتعرض محمود الأطرش، في مذكراته، لملاحظات سفره إلى موسكو للالتحاق بجامعة كادحي شعوب الشرق، فيذكر أن قيادة الحزب اقترحت عليه السفر في صيف سنة ١٩٢٧، وأنه سافر فعلاً في أواسط آب/أغسطس ١٩٢٧ بصحبة أحمد جبر، وامرأة كاتب الحزب أبو زيام وولديه زلمان ودانيال، وأن سفره تم عن طريق تركيا، وأنه وصل إلى ميناء أوديسا ومنه انتقل إلى موسكو، حيث كان أول عمل قام به هو «زيارة ضريح لينين». ويقدم الأطرش وصفاً مفصلاً للأوضاع في الاتحاد السوفياتي، والاحتفالات التي جرت في الذكرى العاشرة لثورة أكتوبر/تشرين الأول، وطبيعة التعليم في الجامعة، ونوعية الطلبة، وحياة الفرقة الحزبية العربية في الجامعة، وتنظيمها، وجريدة الحائط التي كانت تصدرها مرة في الشهر، وتُدعى «الصاعقة»، ويتحدث عن القضايا التي واجهت الدارسين العرب، ولا سيما قضية، أو «معركة» تعريب الحزب الشيوعي الفلسطيني، والموقف من انتفاضة آب/أغسطس ١٩٢٩. كما يتحدث بالتفصيل عن عودته إلى فلسطين، «بعدما مكث بضعة أسابيع في إستبول»، وذلك بهدف الحصول على شهادة إقامة من دائرة الشرطة، وهي الشهادة التي نَجَحَ في الحصول عليها بواسطة أحد الفلسطينيين اليهود المقيم في إستبول، مقابل

ويذكر نجاتي صدقي، في مذكراته، أن سفره إلى موسكو تم في أواسط أيلول/ سبتمبر ١٩٢٥ من ميناء يافا، على ظهر الباخرة الروسية «تشتيرين»، وأنه كان عليه أن يوحى بأنه متوجه إلى إستانبول، ويشير إلى نزوله إلى ميناء أوديسا أربعة أيام، حيث حضر حفلة ترفيحية، وتوجه بعدها إلى موسكو. ويصف الرحلة بالقطار من أوديسا إلى موسكو، وطبيعة الركاب المسافرين معه، والنزل الذي نزل فيه بموسكو، ويدعى «لوكس». ويقدم تفصيلات عن معاملات الالتحاق بالجامعة، وعن أقسامها ومناهج التدريس فيها، والطلبة العرب الملتحقين بها، وخصوصاً الذين جاؤوا من مصر سنة ١٩٢٤، وهم: عزيز، وحمدى، وفهمي، وحسونه، وعمر، وزانبرغ، ويصف طباعهم ومهنتهم، كما يشير إلى اللقاء الذي جمعه، في الجامعة نفسها، بالشاعر التركي ناظم حكمت، ويتطرق إلى جريدة الحائط، التي أصدرتها الفرقة العربية سنة ١٩٢٦، بعد أن «توافد عدد من الطلاب من مراكش وتونس والجزائر، وتبعهم عدد من سورية وفلسطين»، وهي الجريدة التي أطلق عليها اسم «الحرية»، وكان «حمدى رئيس تحريرها، وفهمي رسامها، وحسونه وأنا عضوي تحرير فيها». كما يشير إلى الزيادة التي طرأت، في مطلع سنة ١٩٢٧، على عدد الطلاب العرب في الجامعة، ويورد أسماء بعض أولئك الطلاب، ومنهم «مايخن، أي عبد الغني الكرمي»، و«إبراهيموف، أي علي عبد الخالق». ويذكر أنه كان لدى الفرقة العربية لجنة سياسية كانت «تعد يوماً في نهاية السنة الجامعية تُطلق عليه اسم يوم 'الحساب'، وتخصصه للنقد والثقة الذاتي، كما كان لها لجنة فنية. ويتحدث نجاتي صدقي بالتفصيل أيضاً عن اختلاطه بالمواطنين الروس، وتعرفته، في نادي الجامعة، إلى عدد من الفتيات من طالبات مدرسة التمريض، التي كانت تقع بالقرب من نادي الجامعة، واحتكاكه عن طريق إحداهن بالأسرة الروسية من الطبقة المتوسطة. كما يحدثنا عن الحفلة التي نظمتها الفرقة في مناسبة تخرج الدفعة الأولى من الطلبة العرب، والتي تحدث فيها «الطالب التونسي علي الحمامي...»، والطالب الجزائري محمد بوصفير...، والطالب المصري عزيز...، والطالب اليهودي المصري 'زانبرغ'. وقد غدا أستاذاً في الجامعة لتضلعه في العلوم الماركسية».

• كما أن وثائق الأرشيف لا توفر، من جهة رابعة، معلومات تفصيلية عن ظروف الاعتقال وملابساته، وعن هوية السجناء، وعن حياة المعتقل في السجن، وهو ما تحدثنا عنه المذكرات، إذ ينطرق محمود الأطرش إلى ملابسات اعتقاله، هو

ولنجاني صدقي، فيذكر أن «معلم المدرسة عبد المعطي الصالح البرغوثي» هو الذي نصب فخاً لهما، وأن مدام البيت الذي كانا فيه تمت على يد «ثلاثة من رجال الشرطة السرية، هم مسرر ركس، مدير البوليس الفلسطيني السري، وأحد ضباط البوليس اليهود، ويُدعى سلمون، أما الثالث فكان ضابطاً بريطانياً لم أذكر اسمه»، وأن «المدعو محمد الكردي» هو الذي استقبلهما في سجن القدس المركزي، بينما استقبلهما «ضابط الشرطة المدعو صادق» في سجن يافا بعد نقلهما إليه. كما يتحدث عن زيارة «مسرر روك، مدير سجون فلسطين» و«القومندان الإنكليزي برودر هارست» للسجن، ويذكر أسماء عدد من المعتقلين الشيوعيين، ومنهم سعيد الجيش، وعلي الحرايحي، وبن يهود، وشفارتس، وشتوك شنيك، ودافيد، وفينشر، وينتظر إلى «الساعة» التي أمضاها في سجن القدس المركزي، بعد إعادتهما إليه، مع أبو جلدة والعريبط. كما يتوقف عند محاكمتهما وكيف أن أحمد صدقي، شقيق نجاني، شهد ضدهما أمام قاضي محكمة يافا المركزية، التي حكمت عليهما بالسجن عامين. ثم يشير إلى نقلهما من جديد، إلى سجن القدس المركزي، ويصف أوضاع الحياة داخله، ونشاط المساجين واحتفالهم بالذكرى الرابعة عشرة لثورة أكتوبر/تشرين الأول، ونقلهما إلى قلعة عكا، حيث كان «السرجان صمويل هو المكلف بنا». وينتهي ذكرياته عن الاعتقال بالإشارة إلى خروجه من السجن في أواسط تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٣٣، فقد توجه، بصحبة نجاني صدقي، إلى حيفا، ومنها إلى يافا، التي سافر منها نجاني إلى القدس.

وتتقاطع رواية نجاني صدقي لظروف الاعتقال وملاصاته، في مواقع كثيرة، مع رواية محمود الأطرش، إذ يذكر، في مذكراته، أن «معلم مدرسة ابتدائية من آل البرغوثي» هو الذي نصب الفخ لهما، وأن المدام تمت على يد «المسرر ركس»، مدير بوليس القدس، ... وبصحبة أحد كبار ضباط الاستخبارات اليهود، الأدون شلومو، ورجل نحر آخر، وأن رجلاً سوري الأصل «يُعرف باسم محمد اللاسلكي» هو الذي استقبلهما في سجن القدس المركزي، الذي كان يديره «المسرر ستيل». كما يشير إلى تعرفه في السجن إلى كل من أبو جلدة والعريبط، اللذين اقتيدا إلى المشتقة سنة ١٩٣٢. ويتوقف نجاني صدقي عند محاكمتهما هو ومحمود التي شهد شقيقه أحمد ضدهما فيها، والتي كانت برئاسة القاضي المسلم عزيز بك الداوودي والقاضي اليهودي الأدون شلوش، ويصف نقلهما من سجن القدس إلى سجن يافا، ومن ثم إلى سجن القدس من جديد، ومنه إلى قلعة عكا، إذ يقول: «كان بشرف علينا

عريف يهودي اسمه أفرام، وكان مدير الفلعة مستر بايك.

ويحدثنا محمود الأطرش عن ظروف اعتقاله في سنة ١٩٣٥، وعن الإضراب عن الطعام الذي أعلته المعتقلون تضامناً معه بعد الاعتداء عليه لرفضه ارتداء ملابس السجن. ويذكر أن المحامي كوهين أثناء مرثلاً من طرف الحزب في اليوم التاسع عشر، بحسب ما يذكر، من إعلان الإضراب، الذي تعدى حدود فلسطين، وعن حملات الدعاية والتحريض التي نُظمت في القدس وبافا وحيفا، وعن حملات الاحتجاج في فرنسا وبريطانيا وأميركا، وفي سورية ولبنان، وعن قيام المؤتمر العالمي السابع للكمونترن، الذي صادف انعقاده وقت حدوث ذلك الإضراب، بإرسال بريقة احتجاج إلى المحكمة البريطانية. وتتقاطع معلومات الوثائق، إلى حد كبير، مع المعلومات التي يوردها محمود الأطرش، إذ يتضمن الأرشيف تقريراً وثلاث رسائل عن ذلك الإضراب، ورد في إحداها أنه اندلع عندما رفض محمود والرفيق الدكتور ارتداء ملابس السجن والخروج إلى العمل، وأن الإضراب، الذي ابتدأ من سجن القدس، توسع ليشمل سجون البلاد في بافا، وعكا، وحيفا، وبيت لحم، وأن عدد المضربين وصل إلى ٩٠٠ رقيقاً (رسالة إلى مختاروف، في ٢٩ تموز/ يوليو ١٩٣٥).

• وتوفر لنا المذكرات، من جهة خامسة، فرصة التدقيق في بعض المعلومات عن عدد من الشخصيات الوارد ذكره في وثائق الأرشيف، والذي يحمل في أغلب الأحيان، أسماء مستعارة. فنعرف، مثلاً، من مذكرات محمود الأطرش ونجاتي صدقي أن يوسف الذي تذكره الوثائق هو يوسف خلف، وأن مايقن، الذي كان من الطلبة الأوائل الذين أوفدوا إلى موسكو، هو الاسم الحزبي لعبد الغني الكرمي، وكذلك أن حسن (وليس حسان، كما نقلت الاسم عن الروسية) هو اللبناني وهيب ملك وليس اللبناني فؤاد الشمالي (كما ظننت)، إذ إن وهيب ملك هو الذي أوفدته قيادة الكومنترون إلى فلسطين، في مطلع الثلاثينيات من القرن الماضي للمساهمة في قيادة الحزب الشيوعي الفلسطيني، في حين أن فؤاد الشمالي زار فلسطين، بصحبة أرتين مادويان، بهدف الحصول على مساعدة الشيوعيين الفلسطينيين في ترتيب أمر سفرهما إلى موسكو.

• • •

أما فيما يتعلق بنقاط الضعف في المذكرات، فتتبع في الأساس، وكما ذكرت، من طبيعتها الإنسانية، ومن مرور زمن طويل على الأحداث التي تصفها.

• ففي أحيان كثيرة، ينحو كاتب المذكرات، عن وعي أو عن غير وعي، إلى

المبالغة والتضخيم، وهو ما يفعله نجاتي صدقي في مذكراته حين يذكر أن عدد أعضاء الحزب وأنصارهم بلغ «عشرة آلاف بين صفوف اليهود وما يقرب من الألف بين صفوف العرب»، علماً بأن وثائق الأرشيف توفر أرقاماً مختلفة كلياً، ويتبين منها أن عدد أعضاء الحزب والمنظمات الرديفة له، كمنظمة الشبيبة وجمعية المساعدة الحمراء والكتلة العالمية، لم يتجاوز قط بضع مئات في أحسن الأحوال. ففي تقرير أرسله نداب إلى موسكو في ١٩ آذار/مارس ١٩٣٠، ذكر أن عدد أعضاء الحزب العرب يبلغ نحو أربعين عضواً في حين يصل عدد أعضاء الحزب اليهود إلى مئة عضو. وكان نجاتي صدقي نفسه قد أقر في تقرير رفعه باسم سعدي إلى قيادة الكومترن في الأول من آب/أغسطس ١٩٣٠، أن أعضاء الحزب يتوزعون على أربع منظمات هي: منظمة القدس «التي تتكون من ٣٠ رقيقاً، في عددهم ٥ من العرب»؛ منظمة حيفا «وتتكون من ٥٢ رقيقاً، ٥ منهم من العرب»؛ منظمة يافا «وتضم ما بين ١٨ إلى ٢٠ رقيقاً، كلهم من العرب»؛ منظمة تل أبيب «وتضم ٥٢ رقيقاً يهودياً». وتتألف اللجنة المركزية للحزب - كما يضيف سعدي - «من ستة رفاق، هم حيدر، وسعدي، وإيميك، ونداب، وغلاخ، وبرغر». كما يتبين من تقرير آخر، حمل توقيع مصطفى وقُدّم في موسكو في ١٣ حزيران/يونيو ١٩٣١، أن مجموع أعضاء منظماته الرديفة بلغ ٣٩٤ شخصاً.

• كما يتحو كاتب المذكرات، من جهة أخرى، إلى تجنب الحديث عن سليات العمل، إذ يتحدث محمود الأطرش في مذكراته عن مشاركة الحزب الشيوعي الفلسطيني في المؤتمر العمالي العربي الأول، الذي عقد في مدينة حيفا في مطلع سنة ١٩٣٠، فيذكر «أن وفد الحزب الشيوعي داخل المؤتمر حاول الدفاع عن مصالح الطبقة العاملة العربية، وتوضيح مطالبها السياسية والاقتصادية والاجتماعية»، ثم يضيف «لكن حزبنا، كما ظهر من أقوال الرفاق، لم يتابع للأسف، بعد المؤتمر، نشاطه النقابي». غير أن وثائق الأرشيف تعطي صورة مغايرة لدور وفد الحزب الشيوعي الفلسطيني في هذا المؤتمر، إذ يدعو لبرمان (وهو طاهر المغربي على الأرجح، شقيق محمود الأطرش، وأحد المندوبين الشيوعيين إلى المؤتمر)، في تقرير رفعه إلى هيئات الكومترن القيادية في ٥ نيسان/أبريل ١٩٣٠، أي بعد بضعة أسابيع على عقد ذلك المؤتمر، إلى «عدم تصديق كل ما يُقال عن النشاط التحريضي [الشيوعي] بين صفوف الطبقة العاملة العربية قبل عقد مؤتمر العمال، حيث لم يُبذل أي جهد في تنظيم المؤتمر». ويتابع: «وأنا شخصياً لا أعلم لي عن عقد اجتماع خاص لكتلة

المندوبين الشيوعيين إلى هذا المؤتمر، فالواقع أننا لم نعرف ما علينا فعله، ولم يلمس أي تأثير للحزب داخل المؤتمر.»

• ومن جهة ثالثة، تبرز النزعة الذاتية في المذكرات أكثر ما تبرز لدى تقويم صاحبها لأدوار الآخرين، أو بعضهم، وخصوصاً في ضوء النهايات التي انتهوا إليها، والتي قد لا ترضي صاحب المذكرات. فمحمود الأطرش، الذي كان مرتبطاً عند كتابة مذكراته بالحركة الشيوعية، يلجأ، لدى حديثه عن رفاقه السابقين، إلى معيار الاستمرار في الالتزام، إذ يشير إلى جوزف برغر «أنه عميل صهيوني معروف اليوم.» ويذكر أن برغر ترك فلسطين «بعد اعتفالننا وفرّ إلى ألمانيا»، وهو أمر تنفيه معلومات الأرشيف، التي تبين أن برغر استُدعي إلى موسكو، وأنه ظل يعمل حتى سنة ١٩٣٣ لدى القسم الشرقي التابع للكومترن، ويضطلع بمهمة الاتصال بالحزب الشيوعي الفلسطيني، إذ شارك في ٢٧ آب/أغسطس ١٩٣٣ في اجتماع عقدته اللجنة السياسية لسكرتارية اللجنة التنفيذية للكومترن، تقرر فيه إرسال رسالة إلى جميع أعضاء الحزب الشيوعي الفلسطيني. كما يشير محمود الأطرش إلى أن نجاتي صدقي «اليوم خارج الحزب والحركة الشيوعية»، ويتوقف، لدى نظره إلى سلوك المعتقلين في السجن، عند سلوك نجاتي صدقي، إذ يكتب أنه «بدأ يحند ويغضب لأقل حادث، ويسعى لتفضيل نفسه على الآخرين، وسيء معاملتي ومعاملة بعض الرفاق اليهود ويتحامل على بعضهم حتى أمام السجّاتين»، الأمر الذي دفع الرفاق - كما يتابع - إلى «نزع كل مسؤولية عن نجاتي صدقي، وانتخاي بالإجماع حسب التصويت السري مكانه في تمثيلهم لدى الإدارة.»

كما تبرز النزعة الذاتية نفسها، في المذكرات، لدى قيام نجاتي صدقي بالتعريف بأعضاء قيادة الحزب من الشيوعيين اليهود والعرب. فمن المستغرب جداً، مثلاً، لدى حديثه عن السكرتير العام للحزب، أن يتجاهل كلياً شخصية أبو زيام، ويخلط بينه وبين شخصية يعقوب، أو إياهو تيير، ويعتبرهما شخصاً واحداً، علماً بأن أبو زيام بقي طوال العشرينيات من القرن الماضي الأمين العام للحزب، ولم يغادر فلسطين في إثر استدعائه إلى موسكو إلا في سنة ١٩٣٠. ويذكره نجاتي في أحد تقاريره إلى قيادة الكومترن، بينما لا يبدو من خلال إجراء التقاطع بين مسيرة حياة نجاتي صدقي ومسيرة حياة يعقوب تيير في العشرينيات، أن الأول احتك مباشرة بالثاني وتعرف إليه عن قرب. وعند حديث نجاتي عن محمود الأطرش، لا يشير إلى أن قيادة الكومترن هي التي قررت إعادة محمود إلى فلسطين للمشاركة في قيادة الحزب الشيوعي الفلسطيني

وتعريبه، ويكتفي بالقول إنه «لم يته دروسه [في الجامعة] فقطعها»، ويتجاهل كونه انتخب معه ومع جوزف برغر عضواً في سكرتارية اللجنة المركزية للحزب، كما يتجاهل كونه انتخب في المؤتمر العالمي السابع للكونغرس ممثلًا عن الأحزاب الشيوعية في الأقطار العربية في اللجنة التنفيذية للكونغرس. ويعتبر نجاتي صدقي لدى حديثه عن رضوان الحلو أن هذا الأخير انتسب إلى صفوف الحزب الشيوعي الفلسطيني في سنة ١٩٣٥، بينما الواقع أن رضوان الحلو انتسب إلى صفوف الحزب في سنة ١٩٢٧، كما يذكر محمود الأطرش. وكما يتبين من الاستمارة الشخصية التي قدمها رضوان الحلو نفسه إلى لجنة اعتماد مندوبي المؤتمر العالمي السابع للكونغرس الذي شارك فيه سنة ١٩٣٥، والمحفوظة في الأرشيف. كما يتجاهل نجاتي، الذي يذكر أن رضوان انضم إلى اللجنة المركزية في سنة ١٩٣٩، أن هذا الأخير صار يشغل منذ سنة ١٩٣٥ منصب الأمين العام للحزب.

أما النزعة الذاتية في تفويم دور «الأنا»، فتبرز في مذكرات نجاتي صدقي، على سبيل المثال، حين يشير إلى أنه اعتقل في إثر مشاركته في تظاهرة نُظمت خلال الاحتفال بموسم النبي موسى في القدس، إذ يصف دوره في تلك التظاهرة بقوله «ورفعني الأنصار على الأكتاف، وأنا أضع كوفية وعقالاً على رأسي... فهتفت بما أوحته الفريجة، ثم لوح الرفاق بالعلم الأحمر». ويتابع: «وكان لهذه الحادثة أن أثارت سلطات الانتداب وشنت حملة مسعورة لإلقاء القبض علي». بينما نجد في الأرشيف تقريراً عن تلك التظاهرة، أصدرته لجنة القدس في ١٤ أيار/مايو ١٩٣٠، يشير إلى أن الرفيق سعدي «لم يسارع إلى تسلّم قيادة المظاهرة بعد هروب الرفيق ساول واعتقال مساعده».

• وتعاني المذكرات، من جهة رابعة، نقطة ضعف كبرى، تتمثل في عدم دقة بعض التواريخ الواردة فيها. ففي مذكراته، يذكر نجاتي صدقي أن اعتقاله تم عقب اجتماع عقدته اللجنة المركزية للحزب في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٣١، والصحيح، كما يتبين من وثائق الأرشيف، هو تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٣٠. كما يشير، لدى حديثه عن مشاركته في مؤتمر البروفترو في موسكو، إلى أن اللجنة المركزية للحزب عقدت اجتماعاً في صيف سنة ١٩٣١، قررت فيه إيفاد بعثة إلى المؤتمر من مندوبين عربي ويهودي، «فاختارني المؤتمر للتمثيل العربي». في حين نجد في وثائق الأرشيف رسالة من حيدر، السكرتير العام للحزب، مؤرخة في ١٧ نيسان/أبريل ١٩٣٠، يذكر فيها أن قيادة الحزب اقترحت إرسال أربعة مندوبين إلى مؤتمر

البروفتتون، «وهم الرفاق سعدي، وحلمي، سكرتير نقابة عمال السكك الحديدية، ومعطي، ورفيق يهودي رابع». وقد أشارت رسالة برغر، في ١٦ حزيران/يونيو ١٩٣٠، إلى «سفر الرفيق سعدي لحضور المؤتمر».

• كذلك تعاني المذكرات، من جهة خامسة، جزاء نسيان صاحبها بعض الأحداث والمواقف المهمة، وهو ما نلمسه في مذكرات نجاتي صدقي عندما يقفز، لدى حديثه عن علاقات الحزب الشيوعي بالحركة الوطنية العربية وجناحها اليساري، عن قضية شغلت الحزب وقيادته كثيراً سنة ١٩٣٣، وكان هو شخصياً أحد أطرافها الرئيسيين. فهو، حين يتحدث بصورة تفصيلية عن شخصية حمدي الحسيني ودوره الوطني ومساهمته في تأسيس حزب الاستقلال، لا يشير أبداً إلى الخلاف الذي برز بينه وبين أعضاء اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفلسطيني، الستة الآخرين، بشأن تقويم دور حزب الاستقلال وطبيعة العلاقات التي يجب أن ينجحها الشيوعيون معه، علماً بأن وثائق الأرشيف تتضمن عدداً من الرسائل والتقارير تتعلق بهذا الخلاف - بينها تقرير من نجاتي صدقي نفسه بتوقيع سعدي - يبين منها أن هذا الأخير كان يدافع عن وجهة نظر تقول إن حزب الاستقلال «هو حزب يساري معارض، يشكل من البورجوازية الصغيرة وفي مقدوره أن يتحول، بصورة تدريجية، إلى حزب ثوري يتحالف مع الحزب الشيوعي». بينما كان أعضاء اللجنة المركزية الآخرون يدافعون عن وجهة نظر أخرى، لقيت دعماً من قيادة الكومنترون التي كانت في ذلك الوقت تتبنى توجهات «يسارية انعزالية»، فحواها «أن حزب الاستقلال هو حزب قومي إصلاحي»، وأن «الأوهام التي ترى فيه حزباً ثورياً يسارياً هي أوهام خطيرة». «مشروع أطروحات حول علاقاتنا بحزب الاستقلال، أصدرته اللجنة المركزية للحزب الشيوعي الفلسطيني في ١٢ آذار/مارس ١٩٣٢»، و«رسالة من القسم الشرقي للكومنترون [عن الموقف من حزب الاستقلال]، في ٩ أيار/مايو ١٩٣٣، و«بيان عن الحالة في الحزب رفعه سعدي في ١٢ أيلول/سبتمبر ١٩٣٣».



وختاماً، أشير إلى أن المذكرات، وبغض النظر عن التقسيم التقليدي الشائع لمصادر الكتابة التاريخية إلى مصادر أولية ومصادر ثانوية، تشكل مصدراً مفيداً وضرورياً للدراسة تاريخ الحركات الاجتماعية، بما فيها الحركة الشيوعية، إلا إنه مصدر لا يمكن الاعتماد عليه وحده، الأمر الذي يفرض على المؤرخ أن يضع المعلومات التي يتضمنها في تقاطع مع المعلومات التي توردها الوثيقة المكتوبة.

المراجع

- أبو حنا، حنا (تقديم وإعداد). «مذكرات نجاتي صدقي». بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ٢٠٠١.
- الأطرش، محمود. «طريق الكفاح»، القسم الأول: «فلسطين والمشرق العربي»، مذكرات غير منشورة.
- الشريف، ماهر (جمع وتقديم). «فلسطين في الأرشيف السري للكمونترن». دمشق: دار المدى، ٢٠٠٤.

الفصل الثامن

نقولا زيادة وفن السيرة الذاتية أدب البؤس والجُراة على الاعتراف

صقر أبو فخر

هناك سؤال ما برح يتردد في كل مرة ينشأ الكلام فيها على السيرة الذاتية وعلاقتها بالتاريخ هو: هل السيرة، ذاتية أكانت أم غيرية، مصدر للتاريخ؟ وكيف يمكن التفريق بين السيرة التي تشك بالتاريخ وتلك التي تندرج في إطاره، كالسيرة التاريخية مثلاً؟

ميز العرب، بدقة، بين الطبقات والتراجم والسير، مع أنها تشترك جميعها في جذر واحد هو التاريخ. لنلاحظ أن «أنساب الأشراف» للبلاذري و«المغازي» للواقدي و«الطبقات» لابن سعد تعتبر من كتب الطبقات المشهورة. بينما «تاريخ دمشق» لابن عساكر و«تاريخ بغداد» للخطيب البغدادي و«تاريخ أصفهان» لأبي نعيم ليست إلا تراجم للرجال المشهورين من علماء تلك العداين. أما السيرة فأشهرها، طبعاً، السيرة النبوية التي تنقلت بين أيدي الكتاب والمحدثين والحفاظ، فجاءت على أشكال وضروب متعددة، كسيرة ابن هشام وسيرة ابن إسحق والسيرة الحلبية.

يركز التاريخ، عادة، على الأحداث والوقائع، وتكون الشخصيات مرصودة للدوران في نطاق هذا التاريخ وميدانه. لكن السيرة تركز، أكثر ما تركز، على الشخص نفسه، بينما تدور الأحداث، وحتى الأشخاص الآخرون، في فلك الشخصية الأساسية. والسيرة الذاتية، في نهاية المطاف، كتابة استعادية، أي أن صاحبها يكتبها في زمن هو غير الزمن الواقعي. وفي هذا الشأن ثمة تنافر موضوعي بين الزمن النفسي والزمن الحقيقي، لأن الوعي عند وقوع الحوادث هو غيره عند كتابتها. ومهما يكن الأمر، فإن الإنسان ميال بالفطرة إلى الحديث عن نفسه، وإلى تخليد حياته إذا أمكنه أيامه من هذا الأمر. ولعل أقدم السير الذاتية هي ما كان القدماء ينشونه على شواهد قبورهم، وهي نصوص بصوغها صاحبها ويعدّها للحفر والنقش، قبل النزول إلى مثواه الأخير حيث لا يزور بعدها ولا يُزار. وتكمن قيمة السيرة، أكثر ما تكمن،

في اشتباكها بالتاريخ، لأنها تدور حول أفراد لهم حضورهم في التاريخ، وهو ما يعني أن المؤرخ، حينما يؤرخ، يستأس بالسيرة، لكنه لا يعتمد عليها مصدراً علمياً أو مرجعاً أساسياً؛ ذلك بأن التاريخ كعلم يقوم على الاستقصاء والتحقيق في الدرجة الأولى، لا على الظن والرواية الظنية.

لم تعرف الكتابة العربية القديمة في السيرة إلا في نطاق ضيق. وربما كان كتاب «الاعتبار» لأسامة بن منقذ (القرن الثاني عشر الميلادي) وكتاب «التعريف» لابن خلدون (القرن الرابع عشر الميلادي) من السير الذاتية التأسيسية في الأدب العربي. وفي تاريخنا المعاصر عرف الأدب العربي الحديث ضرورياً من السيرة، كالسيرة الذاتية والسيرة الغيرية (التراجم) والسيرة التاريخية والسيرة القصصية. فمن السيرة الذاتية كتب طه حسين «الأيام»، وأحمد أمين «حياتي»، وإبراهيم عبد الحليم «ذكريات الطفولة»، وتوفيق ضعون «سيرة حياتي»، وإدوارد سعيد «خارج المكان»، وحليم بركات «المدينة الملوثة»، ومن التراجم كتب ميخائيل نعيمة «جبران خليل جبران»، ومحمد سعيد العريان «حياة الراقعي»، وشفيق غريبال «محمد علي الكبير»، وعلي أدهم «متصور الألدس»، ومن السيرة القصصية كتب توفيق الحكيم «عودة الروح»، وعباس محمود العقاد «سارة»، وإبراهيم عبد القادر المازني «إبراهيم الكاتب»، فضلاً عن مؤلفات جرجي زيدان القصصية المشهورة.

نقولا زيادة من خلال سيرته

يقول ابن الجوزي: «إن التواريخ وذكر السير راحة للقلب وجلاء للهم وتبیه للعقل». وهذا القول الشاقب يشير، في أحد وجوهه، إلى أن التاريخ لا فائدة منه. ولعل فائدته الوحيدة هي المتعة الذهنية، أي تبیه العقل، أو المتعة النفسية، أي جلاء الهم وراحة القلب. غير أن نقولا زيادة عائد ابن الجوزي معاندة شديدة حينما قدم لنا سيرة ذاتية^٥، تشبك وقائعها بالتاريخ وبأخبار الأمكنة والرجال الذين كان لهم حضورهم في تاريخنا العربي المعاصر. وقد اعتدنا، في العالم العربي، أن نقرأ مذكرات السياسيين والقادة ورجال الحكم، وقلما كتب رجال الفكر مذكراتهم أو سيرتهم. وفي كلتا الحالتين كان ينقص هؤلاء جميعاً الإحساس بالتاريخ، أي أن يكتبوا بعين المؤرخ وحصافة الباحث. أمّا نقولا زيادة فكتب وقائع أيامه الطويلة لا

• نقولا زيادة، «أبلي»، جران (لندن: هرار باليتنج ليست، ١٩٩٢)، ٦١٠ صفحات.

لينحدث عن السياسة والسياسيين، وإنما عن الفكر والأدب والثقافة والتربية والأماكن والرجال والنساء والعادات، وعن الريف والمدينة والرحلات، وذلك كله بعين المؤرخ الذي يلتقط أدق التفاصيل، في الوقت الذي لا ينسى رصد الاتجاهات العامة وخطوط الأحداث الرئيسية. ونقولاً زيادة في مذكراته علامة لامعة في المسيرة الطويلة لكتاب السيرة الفلسطينية أمثال فدوى طوقان («رحلة جبلية، رحلة صعبة»)، وإحسان عباس («غربة الراعي»)، وحنا أبو حنا («ظل الغيبة»)، ومعين بيسو («دفتر فلسطينية»)، وفيصل حوراني («دروب المنفى»)، وأنيس صايغ («أنيس صايغ عن أنيس صايغ»)، ورأس المدهون («طعم الفراق»)، ومحمد القيسي («ثلاثية حمدة»)، والياس شوفاني («رحلة في الرحيل»)، وغيرهم كثيرون.

في دمشق كان مسقط نقولاً زيادة، فهو ناصري الأصل دمشقي الولادة. وهو، والحال هذه، يشاكل المسيح (عليه السلام) ابن بلدته الناصرة الذي كان، بدوره، ناصري الأصل لكن تلحمي الولادة. وتغطي مذكراته الفترة الواقعة بين سنة ١٩٠٧ وسنة ١٩٩٢، أي زهاء خمسين عاماً كاملاً. وقد عصفت بالعالم العربي، في هذه الفترة، أحداث جمة كان لها شأن كبير في المصائر التي انتهت إليها حال البلاد العربية. فمن إعلان الدستور العثماني (١٩٠٩)، إلى قيام الحرب العالمية الأولى (١٩١٤)، فالتكشاف أمر معاهدة سايكس - بيكو (١٩١٦)، وإعلان بلقور (١٩١٧)، ثم خروج العثمانيين نهائياً من العراق والشام (١٩١٧)، حتى مؤتمر السلم (١٩١٩)، فالانتدابين البريطاني والفرنسي (١٩٢٠)، مروراً بالثورات التحررية العربية في مصر (١٩١٩)، والعراق (١٩٢٠)، وسورية (١٩٢٥)، وفلسطين (١٩٣٦)، حتى النكبة وقيام دولة إسرائيل (١٩٤٨)، ثم ما تبع ذلك كله من حروب وثورات وأحزاب ونظريات ومشاريع وهزائم وانهيارات.

يسرد نقولاً زيادة الأحداث التي عاشها خلال هذه الفترة بدقة وعناية فائقتين، مع التركيز على بلاد الشام، وفلسطين في الدرجة الأولى. والمذكرات، في طبيعة الحال، ليست سرداً للأحداث التاريخية الناشئة، ولا رسداً للمفارق السياسية العاصفة، وإنما هي مذكرات شخص عاش في خضم هذه الأحداث، قروي سيرته وسيرة عائلته ومحيطه ومجتمعه، ثم ما أحاط به من تقلبات وأحوال، بذاكرة عجيبة تلتقط أدق التفاصيل والتواريخ وأسماء النساء والرجال والأمكنة. ومع أن الذاكرة تنسى، وتخدع في كثير من الأحيان، إلا أن ذاكرته تبدو مذهشة وتفصيلية ومتكئة من الوقائع، مع أن أوراقه فقدت كلها في القدس سنة ١٩٤٨.

لقد ظهر الدكتور نقولا زيادة في هذه المذكرات وقد أضاف إلى مواهبه المتعددة موهبة جديدة هي فن السرد، فكان حاذقاً في رواية الطرائف والمُلح، ماهراً في سرد المواقف المحزنة، ولا سيما قصة موت والده التي تكاد تستفز الدمع من عبون القراء؛ كأنما هي دراما إنسانية تصلح لأن تكون فيلماً سينمائياً ساحراً على غرار فيلم «بائعة الخبز» أو «فيلم البؤساء». وهذه المذكرات ليست مذكرات سياسية، فصاحبها لم يشغل بالسياسة مباشرة ولم تشغله السياسة يوماً عن حياته الفكرية والثقافية والتربوية. لكن هذه المذكرات تكتظ بأخبار رجال السياسة والفكر والأدب والتربية، وبأخبار كثيرين ممن صار لهم شأن في عالم السياسة في ما بعد.

دمشق مدينة البدايات

إن هذه المذكرات، وإن تكن تاريخاً لكثير من الأماكن، ليست تاريخاً لمدينة بعينها. لكن لدمشق فيها مكانة مميزة ومكاناً رحباً. وعلى الرغم من أن الكاتب لم يعيش في أرجائها وأحيائها إلا طفولته المبكرة، فإنه يسترسل في وصف المدينة وأحيائها وأسواقها وأمكتتها وشوارعها وكنائسها وجوامعها وجيران الطفولة والناس فيها، وهو يحتفظ لهذه المدينة بؤلؤ حار وحنين لاهب، لكان ذاكرته لا تنفك تستحضر حياً إلى دمشق وأهلها وجيرانه، وكأن نقولا زيادة حينما يتكلم على دمشق إنما يتكلم بسلطان الشعر والعاطفة لا بسلطان التاريخ وعين المؤرخ، فجاءت ذكرياته عنها أنشودة حب وقصيدة وفاء لهذه المدينة العابقة بالتاريخ وسحر الماضي وشواهد الزمن.

ولد نقولا زيادة في ١٩٠٧/١٢/٢ في بيت نقولا الشاوي في حي القرشي، أحد أحياء المبدان في دمشق، أي قبل مئة سنة بالتمام. وسُمّي نقولا نيماً بصاحب البيت وبعد مار نقولا الذي يوافق السادس من كانون الأول/ديسمبر في كل سنة. وفي دمشق كانت شقاوته الأولى وشقاؤه الأول؛ ففيها مات والده «عبد»، ودفن في مقبرة مار جريس لأنه «خرسثيان» بحسب اللسان التركي آنذاك. وفي دمشق رأى أول سيارة في حياته وهي سيارة جمال باشا. ومع أن نقولا زيادة عرف الشقاء مبكراً، إلا إن الشقاوة الفعلية كانت من نصيب شقيقه «ألفرد» الذي أطلقوا عليه لقب «ألف فرد» لمشاكساته الكثيرة.

ومع اتصرام السنين لم ينسَ نقولا زيادة «جنيّة الحليب» في باب توما التي طالما لعب في أرجائها صغيراً، وظل يسأل عنها في زيارته المتكررة إلى دمشق فلم يعثر على ضالته حتى سنة ١٩٧٨ حينما كان في سيارة أجرة، وكان السائق متقدماً في

العمر، ولما سأله عنها دله عليها عند مدخل شارع حلب وقد تحولت إلى محطة لبيع
البترين. فسالت دمعة على خده، ورفض السائق أن يأخذ الأجرة منه.

الجرأة على البوح

الكتمان هو الغالب على السير الذاتية العربية، وقلما وقعنا على سيرة من هنا أو
من هناك أباح كاتبها لنفسه أن تنفكت من سلطان العقل، أو أتاح لها أن تتجراً على
ما هو مكتوم. غير أن نقولاً زيادة الذي مزج في مذكراته السيرة بالاعترافات، وشيك
فنون السرد التقليدية بأدب البوح، يكاد يتفرد بشجاعته على الذات وجرأته على
المحرمات وسطوته على التزمت؛ فقد كشف تفاصيل حميمة من حياته لم نعهد لها
في كتب المشاهير أمثال محمد مهدي الجواهري («ذكرياتي»)، وميخائيل نعيمة
(«سبعون»)، وهشام شرابي («صور الماضي»)، وجبرا إبراهيم جبرا («البئر الأولى»)،
ومع ذلك ظهر كأنه أقل جرأة من إدوارد سعيد في «خارج المكان». وفي أي حال،
فإن مذكراته تتحرش بـ «يوميات أندريه جيد»، وتقترب، إلى حد كبير، من اعترافات
جان جاك روسو واعترافات تولستوي والقدس أوغسطينوس؛ هذه الاعترافات التي
شجعت الميل إلى تعرية النفس المتلبسة بالآثام. فالدكتور نقولاً زيادة الذي عاش في
بيت لا رجل فيه على الإطلاق، تجراً على الحديث عن نفع غرائزه، وعن الإغواء
الذي تعرض له من بعض الفتيّة النابلسيين، وكيف لاقى الأمرين في جتبن وفي دار
المعلمين في القدس عندما حاول كثيرون الإيقاع به، لكنه رفض هذه الأفعال المنافية
للذائفة العامة، مثلما أنف من أحاديث الفرويين عن مجامعة الحمير (الجزء الأول،
ص ٥٨ و ٥٩). وكان أول من تحرش به جنسياً صديقة أمه في جتبن التي كانت
متزوجة رجلاً كبيراً في السن، وكانت تطلب إليه أن يقرأ لها بعض الأوراق. وقد
طوقته بذراعيها في إحدى المرات لكنه تملص منها (الجزء الأول، صفحة ٥٤).
لماذا؟ لأنها حاولت في وقت مبكر بالنسبة لي (قبل البلوغ)، ولما بلغت الوقت
الذي كنت قد أقبل بذلك، كان من الصعب عليّ أن أعرض خدماتي، وإن كنت
أعتقد أنها لم تكن لتمانع (الجزء الأول، ص ٥٨). ومع شدة الطلب عليه فقد
اعترف نقولاً زيادة بأنه لم يعرف امرأة إلا في سنة ١٩٣٥ في أوروبا، وكان في
الثامنة والعشرين، وهي بائعة لذة التفاهة في لندن فور وصوله إلى هذه المدينة. ثم
تعددت «الغزوات» وانبسط ميدانها حتى وصلت إلى ألمانيا، وشملت نورا وكات
وهوب وبيتي وجوزفين. لكن «شيطناته» ومغامراته في أوروبا لم تبلغ ما بلغ إليه

سهيل إدريس الذي أفاض في وصف غزواته وغزوات أبناء العرب في روايته «الحي اللاتيني». لكن جورج طرايشي عاد فأجلس سهيل إدريس على كرسي التحليل النفسي وأخضعه للحقيقة*.

ثلاث نساء

عاش نقولا زيادة في منزل بلا رجل، فلا أب ولا حال ولا عم؛ قتل خاله في فلسطين بانفجار قام به الصهيونيون. وكان له عم يدعى رشيد أرسلته دار الأيتام السورية في القدس (شتلر) إلى ألمانيا لدراسة فن الخياطة، فبقي فيها وتوفي سنة ١٩٣٦ وترك امرأة وابناً يدعى «هابز» أي زيادة بالعربية. وفي بيت معظم من فيه من النساء تعلق بخالته صوفيا التي «كان مغرمًا بها» (الجزء الأول، ص ١٦)، لكنها لم تلبث أن ماتت بالكوليرا. أما خالته فرحة فعاشت في الإسكندرية بعيدة عنه، وغيبت اسمها إلى مينيرفا لأن رجال الدين اليونانيين، لصعوبة حرف الحاء على ألسنتهم، صاروا يتنادونها «فرخة» (الجزء الأول، ص ١٧). وقد كان لثلاث نساء أثر مهم في تكوينه النفسي لاحقاً: والدته في الدرجة الأولى، ثم نورا الألمانية وهي أول امرأة عشقها بشغف، وعلى يديها تعلم ضرورياً من الحب لم يكن ليعرفها في جنين أو في نابلس أو في القدس أو في عكا (الجزء الأول، ص ١١١)، ومرغريت شهوان المقدسية التي أصبحت زوجته. وبين مشاهد النساء الثلاث التي استرسل نقولا زيادة في الحديث عنهن جاء وصف عرسه على مرغريت شهوان أشبه بقصيدة حب ووفاء لم تُنسيه الأيام دقاته، ولم تخنه الذاكرة في أبسط تفصيلاته. وهو في الكلام على زوجته مرغريت يتحدى الامتثالية الأخلاقية السائدة في المجتمعات العربية التي تفرض عدم الحديث عن الزوجة إلا بصفة الغائب والمجهول ليعترف بأنه «في كل مرة أقترّب من مرغريت في الفراش أحس أن أتوناً يشتعل في داخلي... كانت من النوع المسمى بارداً فيما كنت أنا حاراً. وقد احتجنا إلى بضعة شهور حتى ألبف الخدن خدته في الفراش» (الجزء الأول، ص ١١٧).

علاقته بالموت

عاش نقولا زيادة عمراً مديداً، فتحدى، بأعوامه المئة، سلطان الموت

• انظر: جورج طرايشي، «شرق وحرب، رجولة وأثولة» (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧).

وسطوته؛ هذا الموت الذي طالما أفضى مضجعه وأورثه قلقاً وحيرة. لقد كان في بفاعته حائراً (الجزء الأول، ص ١١)، ولا سيما بعدما قرأ كتابات شبلي الشميل في سنة ١٩٢٢. ومع أنه كان كثير التعب إلا إن قلق الموت وحيرة الوجود وموت الأحبة تبعاً ربما كان لذلك كله أثر خفي في الدفاعه نحو العيش المترع، ونحو لذائذ الحياة البسيطة ومواجهة مصائره بالارتقاء في الحياة بدلاً من ذمها وإدارة الظهر لها على طريقة بعض فقهاء هذا العصر.

في البداية مات والده عبه في دمشق سنة ١٩١٦، ومات صديق طفولته فريد ابن أسعد صيفلي في دمشق أيضاً، ثم ماتت خالته صوفيا في طولكرم وسجهاها بيديه في الثابوت، ثم مات شقيقه فلسطين طِفلاً، وقتل خاله سامي في انفجار دبره الصهيونيون في بلدة العفولة. ومع أننا جميعاً نفقد الأحبة تبعاً، إلا إن موت والدته في نابلس سنة ١٩٢٥ ألقى على أكتافه، فوق لوحة الموت، أحمالاً لا نطاق. وبموت أمه أيقن أنه صار وحيداً وعارياً في هذه الدنيا لولا بقية من الأهل. وفي ما بعد، تخطف الموت شقيقه الفرد، ثم فتك السرطان بجسد زوجته مرغريت شهوان التي طالما حركت براكينه المتأججة. ولعل توفره على المعرفة وانهماكه في العمل والتعلم وارتياذ الأمكنة كان نوعاً من تحدي الأقدار ومواجهة مصائره الفاسية.

الترحل في الأماكن والفهم

منذ بفاعته كان نقولاً زيادة يجول في الأماكن القريبة والبعيدة ماشياً، وكان يذهب مع رفاقه إلى الصيد، لكنه لم يكن ليصيد بل ليشي (الجزء الأول، ص ١١٦). وقد تعلم الكثير من رحلات المشي هذه التي أمدته بتجربة قلما توفرت حتى للمؤرخين من عيابه. وكان لهذه التجربة أثر ظاهر جداً في كتاباته اللاحقة، وبالتحديد في كتبه البلدية؛ فهو يدمج ما بين التاريخ والآثار والرحلة معاً، فتأتي نصوصه كأنها قطعة أدبية رشيقة يمكن قراءتها من عدة جوانب. فهي من أدب الرحلة نارة، أو من علم التاريخ طوراً، أو من الوصف البلدي نارة أخرى. وفي الأحوال جميعها تبدو كتاباته نصوصاً متكاملة من حيث المبنى، وممتعة من حيث المعنى.

أول رحلة قام بها نقولاً زيادة كانت إلى طبرية في سنة ١٩٢٤. وحينما عُيِّن معلماً في ترشيحا استكشف تلك المنطقة من الجبل مشياً. على أن أهم رحلة قام بها هي التي رافقه فيها درويش المقدادي من القدس إلى أنطاكية سنة ١٩٢٥، واستخدما الأرجل والدواب والعربات التي تجرها البغال والقطار والسيارة والزورق.

وكانت نقطة الانطلاق عكا، ومنها مشياً إلى صفد وبحيرة الحولة والحالصة، ثم إلى بانياس وجبانا وقمة جبل الشيخ، ثم هبوطاً نحو شبعا والهبارية وجديدة مرجعيون والشقيف والنبطية وصيدا وروم وجزيرين وبائر وعماطور ودير القمر وبيروت. ومن بيروت إلى محطة صوفر بالقطار ثم إلى بحدون وقرنايل وبزبدین وضهور الشوير وصنين والعاقورة وطرابلس، ومنها إلى تلكلخ وقلعة الحصن وصافيتا وجبله والاذقية، ثم بالبحر إلى الإسكندرون وأنطاكية والسويدية، فالعودة بالسيارة إلى حلب ومعرة النعمان وحمص وعلبك وزحلة، ثم بالقطار إلى دمشق، فإلى الناصرة بالسيارة.

إن هذه الرحلة هي إحدى أهم مراحل تحصيـله المعرفي المباشر، وما كـبه عنها يُعتبر من عيون «أدب الرحلة»، وفيها وصف للقمم قلما نـعثر عليه في الكتب المألوفة. وقد أفاض في وصف قمة حرمون وقمة صنين وقمة الأرـز بطريقة أخاذة حقاً، وفكـه في بعض الأحيان؛ فيقول عن بلدة بشري التي كان فيها ٣٧ رجل دين في ذلك الزمان: «الآن أدركت لماذا كتب جبران خليل جبران 'خليل الكافر'» (الجزء الأول، ص ١٣٩). ويتحدث عن شجرة الأرـز وكيف أن سكان منطقة شمال لبنان يطلقون عليها تسمية «أرـز الرب» لاعتقادهم أن التجلي حدث على تلك القمة، بينما سكان فلسطين يعتقدون أن التجلي حدث على جبل طابور (الجزء الأول، ص ١٣٩)، تماماً مثلما حاول بعض المؤرخين اللبنانيين من ذوي الأهواء العنصرية إسقاط حادثة تحويل المسيح (عليه السلام) الماء إلى خمر في قرية قانا الجليل، أي كفرناحـة الحالية في فلسطين، على قرية قانا اللبنانية التي يقع فيها مقام النبي جليل.

إن ميزة نقولاً زيادة في رحلاته هي أنه لا يصف فحسب، بل يؤرخ أيضاً. وبهذا المعنى فهو يدمج الرحلة في التاريخ دمجاً منهجياً؛ أي أنه حينما يتحدث عن معرة النعمان، على سبيل المثال، يترسل في الكلام على أبي العلاء المعري وصالح بن مرداس، وهكذا. وعندما يتحدث عن حماة وحمص يسطر الكلام على خالد بن الوليد وأسماء بن منذ وأبي الفداء وياقوت الحموي، إلخ (الجزء الأول، ص ١٥٨).

الكائن السياسي

في ١٥ أيار/مايو ١٩٤٨ صار نقولاً زيادة بلا دولة وبلا وطن وبلا عمل (I am now stateless, homeless and jobless) (الجزء الثاني، ص ١٥٨). وقد حير مصير فلسطين هذا الرجل حيرة كبيرة مثلما حار طويلاً في مسائل الوجود والموت

والحياة، ومع ذلك لم تجذبه السياسة العملية قط. وكما واجه قلق الوجود بالانخراط في الحياة، واجه العواصف السياسية بالكتابة عنها. وفي أي حال، كان نقولا زيادة يعتبر نفسه قومياً عربياً، بل أحد مؤسسي حركة القوميين العرب، وفي ذلك تفصيل.

بدأ نقولا زيادة يعرف معنى الوطنية والقومية في دار المعلمين في القدس. والفضل في ذلك يعود إلى درويش المقدادي وخليل طوطح، المعلمين اللذين كان لهما أثر كبير في تكوينه هو وغيره ممن صار لهم شأن كبير في عالم الفكر والثقافة والسياسة. وقد انضم درويش المقدادي إلى دار المعلمين سنة ١٩٢٢ لتدريس التاريخ والجغرافيا، وهو أحد أعضاء «الحركة العربية» السرية التي أسسها فلسطينيين زريق في بيروت في أواخر عشرينيات القرن العشرين، وعرفت باسم «المجموعة القومية العربية» أو «جماعة الكتاب الأحمر»^{*}. وقد جاء درويش المقدادي إلى العراق في أواخر سنة ١٩٢٥ على الأرجح ليؤسس مع سعيد الحاج ثابت ويونس السبعراوي «منظمة القومي العربي» التي اندمجت في نادي المثني بن حارثة في سنة ١٩٣٥ فور تأسيسه على أيدي يونس السبعراوي وفريد زين الدين وتاجي معروف وصديق ششل. ودرويش المقدادي هو مؤسس «كتائب الشباب» أو «الفتوة» التي مارست العمل العسكري في العراق ضد الإنكليز، والتي تولى يونس السبعراوي رئاستها. وتولى واصف كمال منصب نائب الرئيس حينما جاء إلى بغداد بعد فشل ثورة ١٩٣٦ في فلسطين.

تأثر نقولا زيادة أيضاً بالمفكر علي ناصر الدين، ولا سيما في موضوع القومية العربية، كما تأثر بأفكار خليل طوطح الذي طالما دعا إلى استعمال اللغة العربية في الكنائس. ولعل هذا الأثر قاد نقولا زيادة إلى هجران كنائس اليونان وأخوية القبر المقدس، وهو الأورثوذكسي المتعب، إلى كنائس البروتستانت في عكا من غير أن يتخلى عن إيمانه القويم.

في أي حال، فإن بدايات التكوين السياسي لنقولا زيادة بدأت في جنين وفي امتحان المحفوظات أمام المعلم معروف السعيد. وكان مطلع إحدى القصائد المطلوب حفظها يقول:

لا العرب قومي ولا سورية داوي إن لم تهبوا لثيل الحق والثأر

الأكيد أن نقولا زيادة تأثر في موضوع «الأمة العربية» بال مناقشات التي دارت،

• انظر: صفير أبو فخر، «فلسطين زريقاً: لمحات من التاريخ السري لنضاله في لبنان وفلسطين والعراق»، مجلة «الطريق» (بيروت)، العدد ٤ (تموز/يوليو - آب/أغسطس ٢٠٠١).

في البداية، مع درويش المقدادي ولا سيما في رحلتها إلى لبنان وسورية في سنة ١٩٢٥، وكانت الثورة السورية الكبرى مشتعلة بقوة آنذاك. وفي ما بعد حينما قرأ كتابات فيخته، فيلسوف القومية الألمانية، تعمقت أفكاره في هذه المسألة وتبدل اهتمامه العلمي من التاريخ القديم إلى التاريخ العربي. وفي هذا الميدان كتب «القومية والعروبة» (القدس: مطبعة اللواء، ١٩٤٥)، و«وثبة العرب» (يافا: النكتة العصرية، ١٩٤٥).

على أن نقولا زيادة الذي تجنب الخوض في السياسة العملية ساهم، من غير أن يدري، في تأسيس حركة القوميين العرب في بيروت؛ فقد كان يلتقي بعض الطلبة في منزل ظبية الشواف لبتداولوا معاً مسألة العروبة والقومية العربية. وهذه اللقاءات استمرت السنوات ١٩٥٠ و ١٩٥١ و ١٩٥٢، ولا سيما بعد انتقال قسطنطين زريق من الجامعة الأميركية في بيروت إلى دمشق لينتقل رئاسة الجامعة السورية. وكان بين الطلبة الذين حضروا هذه اللقاءات هاني الهندي وجورج حبش ومسيح العلمي وعادل عفيفي ومطيع عبارة ونيللي قرنفلي (الجزء الثاني، ص ١٩٧).

الذاكرة العجيبة

في مذكراته الموسومة بعنوان «أيامي» تقع على فوضى من المعلومات والحكايات والمعارف والطرائف، وفيها الكثير مما يقوم معرفتنا بالآزمنة والأمكنة والأحوال والرجال؛ فنعرف أن الاسم الأصلي لدرويش المقدادي هو درويش الحاج إبراهيم، وأن روبرت كفلكتتي هو روبرت تلحمي، ونمر العلمي هو نفسه نمر حبيب، ونمر الهواري هو في الأصل محمد نمر، ومحمد العدناني كان اسمه محمد خورشيد، واختار العدناني لقباً لنفسه تفاخراً بأجداده العرب. ويبدو أن الدكتور نقولا زيادة لم يترك شاردة مرت بأيامه ولا ولادة مرقّت في ذهنه إلا سجلها في هذه المذكرات. وأحسب أن صاحب المذكرات أرادها، كما هي، شاملة كل صغيرة وكبيرة، وفيها تفصيل يصل إلى حد المبالغة. غير أن المذكرات أغفلت أمراً مهماً ما كان يجب أن تغفله بعد هذا الجهد الكبير في التذكر والتدوين والمراجعة. وما أغفلته المذكرات ليس حدثاً عابراً أو أمراً بسيطاً ربما تمكن من الإفلات من قبضة التذكر، بل هو جزء مديد في أيام الدكتور زيادة ولصيق بحياته الفكرية وعطائه الأدبي، أعني بذلك «الموسوعة الفلسطينية». لقد عمل الدكتور نقولا زيادة في مشروع الموسوعة الفلسطينية منذ بدايته، فكان أحد كتاب القسم العام الذي صدر سنة ١٩٨٤ في أربعة

مجلدات. وكان عضواً في لجنة خبراء القسم الخاص الذي صدر سنة ١٩٩٠ في ستة مجلدات، فضلاً عن عضويته في اللجنة التحضيرية للتخطيط والتكليف من سنة ١٩٨٥ حتى سنة ١٩٨٨، وأشرف على الصور المستخدمة في الموسوعة، وكتب درامة بعنوان: «فلسطين من الإسكندر إلى الفتح العربي الإسلامي». وبعد هذا، لم تحظ الموسوعة الفلسطينية في مذكراته بأي ذكر قط. نعم، ولا حتى كلمة واحدة! فقط هناك صورة واحدة له، بين عشرات الصور المنشورة في الجزء الثاني من المذكرات، كتب تحتها: «في مكتب الموسوعة الفلسطينية، بيروت، ١٩٨٥». وأحسب أن ليس من حقي أن أقيس على هذا النقصان لأتساءل: هل هناك أمور أخرى مهمة أهفقتها ذاكرة الدكتور نقولا زيادة أيضاً؟ لكنني أعتقد أن مثل هذا النقصان، على فداحته، ربما جاء عفو الخاطر.

الفصل التاسع

الكتب التذكارية الفلسطينية والسير الذاتية الجماعية

روشيل ديفيس

مقدمة

شهدت أعوام الثمانينيات والتسعينيات من القرن العشرين إنتاجاً غزيراً في الكتابات التي تتناول حياة الفلسطينيين قبل سنة ١٩٤٨. جاءت تلك الكتابات على شكل سير ذاتية، وكتب تذكارية، ومجموعة من وثائق التاريخ الشفوي، اعتمدت كلها على تجارب شهود عيان وروايات من الذاكرة. توضع هذه الكتب إلى حد كبير الأسباب الكامنة وراء كتابتها، وتتمثل تلك الأسباب في الحاجة إلى توثيق تاريخ عرضة للضياع وحفظه. ويتعزز هذا السبب في ظل ندرة الأرشيفات والمصادر الرسمية/التقليدية للمعلومات، وغياب رؤى فلسطينية للسرد التاريخي عن تلك الفترة. فعلى سبيل المثال، جاء في مقدمة المجلد الأول من سلسلة «القرى الفلسطينية المدمرة» التي أعدتها جامعة بيرزيت ما يلي:

بعد سنوات قليلة سيكون السكان الذين هُجروا من تلك القرى وهم في سن النضوج، قبل ما يقارب الأربعين سنة، سيكونون فئة يصعب العثور عليهم. ومع ذلك الجهد يستطيع للمعلومات عن تلك القرى الفلسطينية، وستصبح مجرد أسماء على الخرائط القديمة. مشروع «توثيق القرى الفلسطينية المدمرة» يهدف إلى جمع المعلومات من الناس الذين عاشوا في تلك القرى وعرفوها بصورة مباشرة، ثم تنسيقها وندونها لكي لحفظ للأجيال القادمة الهوية الخاصة والشخصية المعبرة لكل قرية.^(١)

يوجد ثمة سبب آخر لا يقل أهمية هو الحاجة إلى توثيق التراث والتاريخ الوطني الجماعي، بغرض استخدامه مراجع تعليمية للأطفال والأجيال اللاحقة لتعريفهم

(١) كناعنة والكعبي (١٩٨٧)، ص ٣.

بتراثهم وتاريخهم، ونقل المعرفة إلى أجيال لاحقة. وفي الوقت الذي تنسجم هذه الكتابات مع الحكاية الوطنية الفلسطينية باتخاذها الفلسطينيين الذين حرموا إقامة دولة موضوعاً أساسياً لها، فإنها تعتبر أيضاً رداً على الادعاءات الإسرائيلية القومية الفاتلة بعدم وجود تاريخ فلسطيني محدد.

تركز هذه الورقة الدراسية بصورة رئيسية على الكتب التذكارية التي ظهرت في أوساط الفلسطينيين في الضفة الغربية وغزة، وإسرائيل، ومصر، والأردن، ولبنان، والتي تتناول عادة قرية بعينها، فتقدم عرضاً لعائلات القرية وأصولها، وشجرة أنسابها، وتقدم وصفاً لأراضي القرية، وقصصاً تتعلق بالثقافة التي كانت سائدة فيها، هذا إلى جانب العادات والتقاليد، والتعليم، والاقتصاد، والزراعة في القرية، وغيرها من الموضوعات. وتعتمد كتابة هذه النصوص على شهادات من أشخاص كانوا يسكنون القرية في السابق، وعلى الذاكرة الشخصية، وعلى وثائق كالسجلات والخرائط والصور، في محاولة لتقديم صورة للقرية الفلسطينية قبل سنة ١٩٤٨. واعتقد أن في الإمكان اعتبار هذه الكتب «سيراً جماعية»، لأنها تعرض سيرة القرية من منظور سكانها في تلك الفترة، اعتماداً على ذاكرتهم. وسأحاول لاحقاً استكشاف بعض السمات المشتركة بين السير الجماعية والسير الذاتية، وخصوصاً فيما يتعلق بأساليب القص، مثل الأسلوب التمثيلي والأسلوب التجميعي. كما يظهر أن هذه النصوص الجماعية تكشف الخلافات والآراء المتعددة التي تقدمها الذاكرة بشأن القرية من منظور المؤلفين الخاص، ونتيجة الضغوط التي يمارسها أهل القرية على الذاكرة الشخصية والجماعية. وبما أن الكتب التذكارية تستخدم الذكريات الفردية والجماعية مصدراً تاريخياً، فإنها تتجاوز التاريخ الذي يركز على النخبة، والأحداث السياسية التي تشكل جوهر القصص التاريخية الفلسطينية (metanarrative)، الأمر الذي يشكل فرصة لفهم المزيد عن الماضي والناس، وكيفية سردهم تاريخهم.

الكتب التذكارية الفلسطينية: ماهيتها ومؤلفوها

نقف الرغبة في الحفاظ على تاريخ القرى المدمرة، بالكلمة والصورة، وراء ظاهرة تأليف الكتب التذكارية في أوساط الشعوب التي اقتلعت من أوطانها، وجُردت

من أملاكها.^(٢) وقد تبنى الأرمن، والجوالي اليهودية من أوروبا الشرقية، والفلسطينيون - ومؤخراً البوسنيون - هذا الأسلوب للحفاظ على تاريخهم.^(٣) فالدافع الرئيسي وراء هذه الكتب هو توثيق ما تم تدميره، وحفظ قصص السكان وذكرياتهم المتعلقة بيوتهم وأرضهم ومؤسساتهم الدينية، وغيرها من أشكال الفعالية الاجتماعية في التلّابات الكبيرة. وتركز الكتب التذكارية الخاصة بالفلسطينيين، الذين سُردوا من أرضهم، على القرى التي دُمّرت في إبان حرب ١٩٤٨. وتولى أهل القرية المدمرة بأنفسهم مهمة الكتابة عن قربتهم وقرية آبائهم، كما تولى الكتابة أفراد وجماعات وباحثون حياديون يرون في تاريخ القرية جزءاً مهماً من التاريخ الوطني الفلسطيني. وجاءت الكتابات في مجلد واحد أو في سلسلة مجلدات، وتناولت قرية واحدة أو عدداً من القرى.^(٤)

تشكل الحياة اليومية والطبيعية والتاريخ الموضوعات الرئيسية في أغلبية الكتب التذكارية الفلسطينية؛ لأنها تحاول توثيق ماضي من تحذروا من القرية. تناقش الباحثة سوزان سلايموفيتش (S. Slymowics) في بحثها الخاص بقرية عين حوض التي سُرد أهلها سنة ١٩٤٨، وأصبحت تحمل اسم «بيت الفنانين»، كيف أن الكتب التذكارية تعتبر أعمالاً أدبية شعبية، تحتوي على أفضل الموضوعات الفولكلورية الشعبية، مثل الأدب الشفوي، والتاريخ الشعبي، وأسلوب العمران المحلي، وصور التجمعات السكانية، وأنثروبولوجيا، وموضوعات موسيوقافية أخرى.^(٥) إن علاقة هذه الكتب بالأنثروبولوجيا والفولكلور تجعلها تشبه الإثنولوجيات المتقلدة (salvage ethnologies) في أوساط السكان الأميركيين الأصليين (في أمريكا الشمالية)

(٢) Slymowics (1993, 1994, 1998).

بأن اصطلاح «الكتاب التذكاري» بالإنكليزية من «كتب ألقها يهود لإحياء ذكرى الجوالي اليهودية التي أبادها النازيون». وتعمل هذه الكتب عازرين متنوعة، مثل «يذكر يخيّر» أو «سيفري زيكرون»، وهما يعبران باليديشية والعبرية، على التوالي. «كتاب الذاكرة» أو «الكتاب التذكاري». أنظر: Slymowics (1998), p. 2.

(٣) Slymowics (1998), pp. 1-7.

الجوالي اليهودية في بولندا، أنظر: Kugelmann and Boyarin (1996).

(٤) لمزيد من المعلومات عن هذا الموضوع، أنظر: Davis (2002).

(٥) Slymowics (1998), p. viii.

والأرمنية، أنظر: Slymowics (1994).

في مطلع القرن العشرين. وتختلف الكتابات الفلسطينية عن الإثنولوجيا المنفذة من حيث مؤلفيها وهدفها، فهي موثقة ومكتوبة من جانب فلسطينيين، أعدوها لمجتمعهم لا لجمهور أكاديمي خارجي.

بناء على هذا المعطى، بشكل نشر هذه المواد علاقة جديدة بين السكان السابقين وذريتهم، وبين ذكريات السكان وهذه الكتب، التي يتم تقديمها للجمهور على شكل نصوص أو على شكل نتاج مرئي. تقول سلايموفيتش في بحثها:

توضح الكتب التذكارية بصورة دقيقة علاقة الكتاب بالطبيعة والأسلوب العمراني والوصف السوسولوجي. وفي الوقت ذاته، توضح شكل البنية السياسية والحياة الثقافية والأنماط العمرانية، الأمر الذي يفسر الطرق التي تم بها الحفاظ على صورة البيت في القرية قديماً، ونعكس عملية تجميع وتحرير مواد هذه الكتب للخلاف المشتركة بين المؤلف والأحياء من جمهور القراء.^(٦)

تضطلع الكتب التذكارية بدور مهم في تحليل وكتابة ذكريات الفلسطينيين عن قراهم. وعندما يموت أبناء الجيل الأكبر، تبقى الأجيال الأصغر التي لا تملك ذكريات شخصية عن القرية. ويستحيل عليها أن تتشرب التجربة العملية وتحفظ تاريخ القرية كاملاً، بالاعتماد فقط على ما ورد في هذه الكتب، من قصص تناقلها الأبناء والأجداد. لكن هذه الكتب تصبح مراجع تدعم ذكريات أقارب الجيل الأصغر، أو تعارضها، وبذلك تعكس هذه الكتب جزءاً من ذكريات الماضي.

الذاكرة الجماعية والسيرة الذاتية

على الرغم من أن الكتب التذكارية تآلف من ذكريات شخصية، فإنها تُعتبر إلى حد كبير نتاجاً للذاكرة الجماعية التي تشكل وفقاً لمفاهيم اجتماعية دائمة التغير.^(٧) وتكشف أعمال التوثيق لحياة الفلسطينيين قبل سنة ١٩٤٨ وبعدها، وهي أعمال قامت بها مؤسسات أهلية وجامعات وباحثون، وأشخاص مهتمون، عن قلق واضح بتآكل الذاكرة الفلسطينية - أفراداً وجماعات - حيال إمكان عدم توثيق ما تعرضوا له من تشريد ومعاناة وتجريد من أملاكهم، وكذلك حيال عدم نشر ما تعرضوا له، أو عدم الاعتراف به. وحتى الفلسطينيون الذين يكتبون عن هذا التاريخ من منظورهم

(٦) Signinovic (1998), p. civ.

(٧) Halbwachs (2002). انظر أيضاً: Klein (1995).

الخاص، فإنهم يكتبون في سياق نضال الفلسطينيين لنيل الاعتراف بمعاناتهم وحقوقهم التاريخية ومطالباتهم بإقامة دولة فلسطينية. وقد لاحظت ليفيا ألكسندر في عملها على الأفلام الفلسطينية أن «في حالة الأفلام التي تعرض سيراً ذاتية، لا تؤدي محاولة تقديم شاهد على تجربة الفرد الذي يتم التوثيق له، بالضرورة، إلى تقديم تجربة شخصية منعزلة عن السياق العام، إذ يطغى الهم المجتمعي العام على أية شهادة شخصية. على العكس من ذلك، فإن الأعياء الناجمة عن الاحتلال والتجريد من الملكية، تجعل الشهادات الشخصية حقيقة أوسع بشأن المجتمع، وهذا يشمل صناعة الأفلام الخاصة بالمنفى»^(٨). وبذلك، ينتج من قيام الفلسطينيين برواية قصتهم الشخصية بكلماتهم، وإعادة سرد تاريخ حياتهم من جديد، تسجيل لرؤية فلسطينية مميزة عن الماضي. ويحدث هذا سواء أكان المؤلف يقصد ذلك عن وعي، أم عن طريق فهم القارئ للنص.

يُعتبر التفاعل بين مؤلف كتاب ما والمادة، وبين الأهداف السياسية والقضايا الوطنية، وبين الثقافة الخاصة والجماعية، جزءاً من تمثيل التاريخ عن طريق الذاكرة. ونقول إليزابيث تونكن (E. Tonkin) إنه نظراً إلى أن هوياتنا فردية واجتماعية معاً، فقد يتم نسيان الأفراد أو قد يتم تهميشهم عند التمثيل العام للماضي، وهو يعني إما ضمان الحفاظ على هويتهم وإما إنكار أهميتها.^(٩) وفي الوقت الذي تتم محاولة قلب التاريخ بصورة واضحة عبر تقديم معلومات جديدة أو رؤى مختلفة أو إضافة معلومات إلى السجل التاريخي عند تأليف هذه النصوص ونشرها، فإن القصص الفلسطينية التي تعتمد على الذاكرة تدفع الخاص في اتجاه العام، بحيث يؤدي أدواراً وطنية تعتبر جزءاً من إنكار طريقة جديدة للكتابة عن حياة الفلسطينيين قبل سنة ١٩٤٨.

مصادر الحياة القروية: الكتب التذكارية والتاريخ الشفوي

تعتمد الكتب التذكارية الفلسطينية على مخزون ذاكرة تم نقله عبر قصص شفوية (قصص تم سردها لمؤلفين بطريقة غير رسمية، ومقابلات صريحة تتعلق بالقرية، وتاريخ شفوي رسمي مسجل). كما توظف الكتب التذكارية مصادر مكتوبة، مؤلفة

Alexander (2001), p. 206. (٨)

Tonkin (1992), p. 10. (٩)

بأقتباسات مباشرة أو هوامش أو بيليوغرافيا،^(١٠) إذ يتم في الغالب الرجوع إلى المجلدات التي جمعها مصطفى الدباغ تحت عنوان «بلادنا فلسطين» للاستفادة مما تقدمه عن التاريخ القديم للمنطقة، والإحصاءات، وأمور جغرافية مثل المرتفعات والتلال.^(١١)

إن ما نلحظ إليه بصفة مصادر تاريخية تقليدية - كالإحصاءات والتقارير والوثائق الحكومية - مدموج في هذه الكتب، لكن هذه المعلومات ليست مفصلة على غيرها في كثير من الأحيان، وخصوصاً إذا أتت من مصادر حكومة الانتداب البريطاني. وتستخدم الخبرة الشخصية (أكانت فردية كالسير الذاتية أم جماعية)، للتحقيق في الماضي والخروج بسجل تاريخي دقيق. فعلى سبيل المثال، تلجأ الكاتبة ساهرة درباس في سلسلتها الثلاثية - عن قرى طيرة حيفا وسلعة والبروة - إلى استخدام الإحصاءات والأرقام الواردة في كتاب «إحصاء فلسطين» وكتاب «إحصاءات القرى» اللذين أعدتهما حكومة الانتداب البريطاني سنة ١٩٤٥. وتفتح درباس دراستها عن قرية «سلعة» بالكلمات التالية: «سلعة هي إحدى القرى الفلسطينية الكبيرة المدمرة، قضاء يافا. وصل عدد سكانها قبل تشريدهم في بداية عام ١٩٤٨ إلى ٦٧٣٠ نسمة

(١٠) لتقديم عينة عن بعض المصادر نذكر الكتاب الخاص بقرية بيت محسير، الذي لا يحتوي على أي هامش أو معلومات بيليوغرافية، ولا يشهد بأي شخص في النص. لكن الكتاب الخاص بقرية عين كارم والكتاب الخاص بقرية صوبا يحتويان على كثير من الهوامش في نهاية النصوص. وفي الإجمال فإن كتاب قرية صوبا يستخدم ٤٤ مصدراً بالإنكليزية والعربية، و١٥ مقابلة مع مسنين، بينهم امرأة واحدة. قد يكون عدد من تمت مقابلتهم ١٧، لأن هناك رجلين تم ذكرهما ضمن هوامش الفصل السابع. ولم يذكر في الملاحظات الختامية في نهاية الكتاب. أنظر: عوض الله (١٩٩٦)، ص ٢٨٥ - ٢٨٦. أما كتاب قرية عين كارم فيستفيد من ٢٥ مرجعاً، و١٥ مقابلة. يذكر المؤلف ١٤ رجلاً، ووالدته، وتحت الهامش رقم ١٦ «بعض النساء فيما يتعلق بالأغاني الشعبية»، وتحت الهامش رقم ١٧ يذكر «آخرين». أنظر: عطية (١٩٩٢)، ص ٢٧٣ - ٢٧٥. وفي كتاب قرية الولجة يستخدم المؤلف ٢٠ مصدراً، لكن الكتاب لا يحتوي على هوامش أو قائمة مقابلات. أما كتاب درباس، فيعتمد على المصادر المكتوبة والشفوية المدرجة في البيليوغرافيا. وأما كتاب قرية سلعة، فإنه يدرج في الصفحة الأخيرة قائمة بأسماء أشخاص تمت مقابلتهم، وتشمل ١٠ رجال و٣ نساء. أنظر: درباس (١٩٩٣)، ص ٢٤٢.

(١١) يتألف كتاب «بلادنا فلسطين» لمؤلفه مصطفى الدباغ من ١١ مجلداً عن جغرافية فلسطين وتاريخها. ويقتبس الدباغ مباشرة من مئات المصادر، إذ يشهد برحالة ومؤرخين، ويستخدم إحصاءات وسوى ذلك. ويعتبر هذا الكتاب الأكثر رجوعاً إليه عند الكتابة عن فلسطين ما قبل سنة ١٩٤٨.

(يعتقد أنه وصل عدد السكان إلى عشرة آلاف يشمل غير المسجلين). سُرد أهل سلمة أثناء حرب النكبة ١٩٤٨، ودمرت معظم مبانيها حتى العام ١٩٥٠ م. (١٢) أما كتاب درباس الآخر عن قرية «البروة»، فيقدم جداول تحتوي على عدد سكان القرية على مدى القرن العشرين. وكان عدد السكان قد وصل سنة ١٩٤٨ إلى ٢٠٠٠ نسمة، بمن فيهم «الأشخاص غير المسجلين»، وفقاً لما رواه القرويون في قصصهم. (١٣) ويشير عدد السكان «غير المسجلين» من قرى البروة وسلمة، والذين يزدون في العدد الرسمي لسكان القريتين، إلى خطأ الإحصاءات الرسمية التي قامت بها حكومة الانتداب البريطاني، إذ تذكر سجلات الانتداب أن عدد سكان قرية سلمة بلغ ٦٧٣٠ نسمة عام ١٩٤٤/١٩٤٥، في حين بلغ عدد سكان البروة في العام ذاته ١٤٦٠ نسمة. لذا نشكك درباس في صدقية حكومة الانتداب، وقدرتها على القيام بإحصاء دقيق، ونشكك، بالتالي، في الإرث التاريخي الذي خلفته من خلال تلك الإحصاءات.

بدلاً من المصادر التي تصنفها «تقليدية» في تقديم معلومات عن الماضي، مثل الإحصاءات التي هي موضع شك، تفضل درباس اللجوء إلى القصص الشخصية - وتجارب القرويين الشخصية - إذ يفترض أن يعرف هؤلاء أكثر عن الوضع في القريتين. وباستخدام تعداد السكان بهذه الطريقة، يصبح تعداد أهل فلسطين قضية مهمة للجهود التي يبذلها الفلسطينيون لتوثيق تاريخهم، وكي «يعرفوا» تاريخ حياتهم وقراهم وبلدهم «بصورة أفضل من الآخرين، ومن أجل أن يصبحوا بالتالي أقدر على سرد تاريخهم الجماعي. وتفضل درباس ومؤلفون آخرون ما أطلق عليه اسم سلطة «التجربة»، أي المعلومات الأولية التي يقدمها شهود عيان، على المعلومات الموثقة التي تُستخدم عادة في كتابة التاريخ.

التجربة الشخصية ومثليها للتجربة الجماعية

أود الآن الانتقال تحديداً إلى موضوع تسجيل الذاكرة، واللغة، وأساليب السرد المستخدمة في تسجيل الذكريات في شكل كتابي. تشكل القصص التي

(١٢) درباس (١٩٩٣)، ص ٧.

(١٣) درباس (١٩٩٢)، ص ٣٨.

يسردها الآخرون جل محتويات الكتب التذكارية، ويتم تقديم هذه القصص في أثناء مقابلات تجري مع أفراد، أو عند الاستماع إلى قصص العائلة. ويندر أن يعتمد المؤلفون على ذاكرتهم، وقد يعزى ذلك إلى أنهم لم يكونوا في أغليبتهم مولودين سنة ١٩٤٨، أو أنهم كانوا صغيري السن، أو أن بعضهم ليس من أهل القرية التي يكتب عنها.

يتم في كثير من الكتب التذكارية التي تتحدث عن الحياة في فلسطين قبل سنة ١٩٤٨ سرد التجارب الشخصية بصفتها تاريخ القرية الجماعي. وفي بعض الحالات، تسلط التجربة الشخصية الضوء على لحظات مهمة في التجربة الجماعية للقرية، سواء رواها الشخص الذي عايشها أو أشخاص آخرون. ولناخذ على سبيل المثال حالة رجل يستذكر يوم طهوره:

لم أجو أهل بدهم بطهروني كان عمري حوالي ١٦ سنة، راحوا جلبوا المطهر عنا في البيت، وأجا اثنين من فريسا سكوا رجله وبيده، وأجا المطهر الذي هو أبو روين، هاله كان من غزة، وطهروني، وظلت نائم أسبوع، الدوا عنا التي هو العيار كان رشوش صناعي يصنعوه بأيديهم من الأخشاب الخربانة الموسه، كان لمن يطهر واحد تلاقى التسوان يخوا ويرغرتوا ويطلوا، يعني زي الفرح، وكان يصير فبح وأكل، يعلين كان الجيران والأقارب يجيوا أكل وهدايا، ويضل هذا الذي أكثر من أسبوع.^(١٤)

يبدأ الراوي بسرد قصته بالحديث عن تجربته الشخصية يوم طهوره، ومن ثم يتحول في قصته لوصف ما حدث في القرية بصورة عامة عند الطهور. ويُعتبر التعامل مع تجربة الفرد الشخصية، كممثل للتجربة الجماعية، أسلوباً شائعاً لفهم الطريقة التي يعمل فيها المجتمع، ويعد طريقة لنقل المعرفة. يرد في كتاب «الفالوجة» وصف لما يحدث عند الطهور على لسان أم أحمد. ومن اللافت للنظر أن أم أحمد لا تروي قصتها باستخدام ضمير المتكلم، لكنها تشير إلى الأحداث التي قد تكون عايشتها هي شخصياً:

كان الواحد لمن يطهر كانوا ياخذوا غلقة* الولد ويملحوها ويجبوها خوف الكارهين يعملوا عمل ويصير الولد ما يجيب أولاده، متى نافع. وكان يصير إني كوس، الناس يجيوا هدايا وروس السكر وشمع وألبان وجرار مزودة

(١٤) كناعنة والمدني (١٩٨٧)، ص ٦٢. وقد روى هذه القصة أبو محمد (جميل حسين شحادة).

• الغلقة هي قطعة اللحم التي تتم إزالتها عند الطهور.

فيها شراب يشرب منه الكل، كل الموجودين، والنسوان ترهوت تقول: يا ربها
ميركة كما تذكرك محمد علي جبل عرفات. (١٥)

لا يرد في رواية أم أحمد وصف لتجربة الأطفال، ولا ترد أمثلة لحدث ظهور
واقعي. وقد تكون أم أحمد نفسها لم تشهد حادثة ظهور، حتى ظهور أطفالها. فهي
تروي قصة الظهور بصورة عامة، كإحدى الممارسات التي يمارسها أهل القرية.
هناك نمط آخر من أنماط السرد القصصي يجعل من التجربة الشخصية الواردة
في الكتب التذكارية معثلة لمكانة الفرد في عادات أهالي القرية وتقاليدهم. ولتقديم
مثال لذلك، نأخذ متابعة التعليم خارج قرية أبو كشك. ففتيات تلك القرية لم يسمح
لهن بالذهاب إلى المدرسة خارج القرية. لكن إحدى القصص تروي أن الشيخ أبو
كشك أرسل أطفاله لإكمال دراستهم في مدرسة الفرنلز في رام الله:

أول بنت من بنات العشائر، بنت نابغة، تعلمت في الفرنلز في رام الله، لما
بعثها، قالت: الله أكبر، بنت شيخ وتروح تعلم بتك، فالتهم، العلم ما في
عيب لازم نتعلم. (١٦)

تظهر هذه القصة، وهي قصة أول فتاة تذهب لمتابعة الدراسة خارج القرية، أن الشيخ
تعرض للتفرد. وبصفته شيخ القرية، مثل سلطة ثورية ضد العادات، ونجح في تغيير
طموح الفتيات بصورة عامة، وليس ابنته فقط. لم تكن نابغة الفتاة «الوحيدة» من
الحمائل التي تذهب إلى خارج القرية لمتابعة دراستها، لكنها كانت الفتاة الأولى.
ومن خلال رغبتها ورغبة والدها في التعلم، تحتل نابغة ووالدها مكانة مهمة في
التاريخ الجماعي للقرية، إذ ساهما في إنارة الطريق المستقبلي للقرويين.

هناك كثير من القصص الحروية في الكتب التذكارية والتاريخ الشفوي التي تقدم
تجربة القاص بصفته إحدى سمات الزمان والمكان. وعلى سبيل المثال:

أيام تركيا كنا نبيع قمح وقرعة كنا نحمل الحبوب على جمال ونروح على باقا،
يعني نحمل للتغريبات ونصنع في باقا، مكش عن سيارت بس جمال وحبر.
كنا نقعد في باقا يومين ثلاثة ولبات عند حسين العبي هاه من بلدنا كان عدد
دلو إحنا نبيع حبوبنا ونشترى بضاعة ثانية، أنا كنت أجيب سكر ورز وصابونة
وزيت ومسح، ولما كنا بدنا نرجع التحمل بضاعتنا على هالجمال ونطلع

(١٥) المصدر نفسه. وقد روت هذه القصة أم أحمد (عائشة عبد الجواد حسين عبد، من مواليد
سنة ١٩٢٦).

(١٦) كناعنة وعبد الهادي (١٩٩٠)، ص ٣٣.

الصباحيات ونصل الفالوجة المغرب. أما كان في دقاعة سماعة شمال البلد عند دار
عبد الفتاح عبد العزيز وفي زمن الإنكليز كنا نروح على يافا، أما كنت أعرف
حسن عرفه كنت أخذت سكر وكل إشي. كان عله عند ميدان الساعة، من
الساعة وشرقه، والله لمن بقينا نشقت أيام البلد كانت الحالة أحسن من
هنا. (١٧)

وهناك قروي آخر يستذكر قصته قائلاً:

في أيام الربيع كنا نروح على الخليل ونسبع أبشر السبع أعشاد نشترى بخر وعم
ونجيه على الفالوجة لبيعه في السوق وكنا لمن نبيعه نبيع كثير إحنا كنا نطلع
من الفالوجة الصبح بالباس وياخذنا على السبع على طول. (١٨)

يرسم مثل هذه القصص صورة الفرد في أثناء قيامه بمعاملات محددة. وفي هاتين
القصتين تم رسم علاقات الفرد التجارية مع الآخرين. ويلاحظ القارئ من خلال هذه
القصص أنها تخص حياة القرية وتبين تميزها. ويتم تقديم القصص الشخصية على
أنها ممثلة للتجربة الجماعية، وتكتب على شكل «تاريخ» في هذه الكتب. وفي القسم
التالي دراسة أسلوب السرد الخاص بالقصص الفردية وتحويلها إلى قصص تمثل
التجربة الجماعية.

أسلوب السرد أو القص

يظهر من خلال تحليلي للكتب التذكارية الفلسطينية أن المؤلفين يستخدمون
أسلوبين قصصيين عندما يعيدون صوغ تاريخ القرية الفلسطينية قبل سنة ١٩٤٨،
وهما: الأسلوب التمثيلي والأسلوب التجميعي. نعود تسمية هذين الأسلوبين إلى
الأساليب التي كانت مستخدمة عند تسجيل التاريخ الإسلامي وكتابته في بداياته،
وتجميع وكتابة القصص المأخوذة من التاريخ الشفوي. ويمكن تعريف الأسلوب
التمثيلي بأنه ذلك الأسلوب الذي يأخذ فيه المؤلف قصصاً شفوية وذكريات ويحولها
إلى قصص عامة غير شخصية تعكس واقعاً حقيقياً. ويمكن القول إن الأسلوب
التمثيلي في صوغ التاريخ يضع القصص الشخصية في قالب قصصي عام، وينقل
سلطة السرد للقرية كمجموع وللمؤلف الكتاب. وعلى العكس من هذا الأسلوب،

(١٧) أبو أحمد (عيسى أحمد موسى سليمان) في: كناعنة والمدني (١٩٨٧)، ص ٤٢.

(١٨) أبو العبد (عامر حسن السعافين) في: المصدر نفسه، ص ٤١ - ٤٢.

يبقى الأسلوب التجميعي على القصص الشخصية والذكريات كما هي، ويضعها جنباً إلى جنب في النص. ولذلك، فإن سلطة السرد في هذا الأسلوب تبقى للفاصل الذي يتم عرض ذكرياته بكلماته الخاصة من جانب المؤلف أو المصنف. وفي الكتب التذكارية يتم استخدام الأسلوبين في الكتاب ذاته، لكن ليس بالدرجة نفسها، لأن أغلبية المؤلفين تميل إلى الكتابة بأسلوب واحد دون سواه. وعلى وجه العموم، وجدت أن المؤلفين الذين يتحدثون من القرية موضوع البحث ارتأوا اتباع الأسلوب التمثيلي لسرد التاريخ العام مستخدمين هذا الأسلوب أكثر كثيراً من المؤلفين غير المتحدثين من القرية. واعتقد أن من لهم جذوراً في القرية يشعرون بثقة أكبر عند كتابتهم قصة عامة باستخدام الأسلوب التمثيلي، إذ ينسجم السرد هنا مع نمط القصص التي سمعوها منذ الطفولة.

نورد فيما يلي قصصاً من كتابين تذكاريين مختلفين؛ والقصص مأخوذة من فصلين يتحدثان عن التعليم في القرية. وقد اخترت التعليم لأنه يشكل في كثير من الأحيان تجربة جماعية، ولأنه يحتل مكاناً مميزاً في ذكريات الطفولة:

الولجة، كغيرها من القرى المجاورة، كان يسود فيها نظام الكتابية في أواخر العهد العثماني وأوائل الانتداب البريطاني، حيث كان يدرّس فيها الدين الإسلامي والقرآن الكريم واللغة العربية والحساب. فكان الطالب يستمر في الدراسة حتى ينهي قراءة المصحف الشريف (الختمة). وكان يقام احتفال بتلك المناسبة يذهب إليه شيخ الكتاب والطلاب إلى بيت الطالب الذي ختم القرآن الكريم لتناول طعام الغداء. كما كان الطالب يوزع الحلوى على زملائه كلما أنهى جزءاً من القرآن الكريم. وبقي الحال كذلك حتى عام ١٩٣٨، مع العلم أن هذه الكتابية كانت تدريس أسماء الولجة في منازل المدرسين وبأجر زهيد.^(١٩)

إن طريقة إعادة سرد ماضي الحياة المدرسية في القرية، باستخدام الأسلوب التمثيلي، تعطي صورة عامة عن التعليم. ويبدو جلياً أن القصص المتعلقة بالتعليم في قرية الولجة لم تستق من سجلات المدرسة، التي لم تكن موجودة أصلاً، لكنها بلا شك أخذت من مصادر التاريخ الشفوي، التي لم يشر إليها بصورة مباشرة في هذه المادة. إن تقديم معلومات كهذه بصفاتها حقائق تاريخية، من دون الإشارة إلى مصدرها، مثل المقررات الدراسية أو سجلات الحضور والغياب، يمنح هذه القصص فرصة الوجود من دون راي، كما أن ملكيتها بصفاتها تجارب شخصية، تتحول إلى ملكية عامة.

(١٩) أبو خيارة وآخرون (١٩٩٣)، ص ٦٩.

وبما أن المواد الفصصية ترمز إلى تجارب القرويين، فإنها تتعامل مع تجارب فردية على أنها تجربة جماعية، من دون أن تكون كذلك. لكن هذه المواد تنفجر إلى الدقة عندما تفرط في تعميم التجربة، إذ إن الدراسة في الكتاب (على سبيل المثال) كانت محصورة في قطاع محدد من المجتمع (وهم الأولاد)، وكانت مقصورة على العائلات القادرة على تحمل رسومها، وإن كانت قليلة جداً، والقادرة، وهذا عامل أهم، على الاستغناء عن عمالة أولادها. في هذا النص، تُحكى القصة كأنها أحداث عادية عامة من غير أن ترتبط بشخص بعينه، وبالتالي نجعل الوقائع التاريخية بلا زمن ومن دون وسطاء. فالمدرسة (مثلاً) كانت في بيت المعلم في القرية، لكن لم يحدث أن ذُكر اسم المعلم. وعوضاً عن ذلك، فالمعلومات التي جمعها المؤلف (أو استذكرها) تتحول من تجربة معاشة أو من مثال شخصي إلى قصة عامة نأخذ شكل الحقيقة. فسلطة التجربة التي تعلمنا الكيفية التي يجب أن تفهم بها تصوير أشياء بعينها قد أسكتت. إن قصة جماعية عن التعليم تمثل تاريخ القرية، وهي تقوم مقام قصة عن تجربة عامة ويمكن تعميمها.

لنعقد مقارنة بين القصة التالية المأخوذة من الكتاب التذكاري عن قرية المسكة، والقصة أعلاه، فالقصة هذه المرة كُتبت بكلمات صاحبها، وكُتبت بكلمات عربية عامية لا بلغة فصحي أدبية:

... فرقة الكتاب هاي كانت في نص البلد. وكانت قرية كثير عل الجامع. وكانت موجودة في مضافة ذو الدحمسي. بعين نقلوها، يمكن بقت عند دار جبر من شرقه. الي كان يدرس فيها الشيخ عبد الحفيظ الزهد وهاطا الشيخ درس في نابلس عند الشيخ عبد الله صوفان. وبقي في متبن لسلطان أبو طاحون في باب الزهوية تبع سليم الدحس (كذا) كان يحي هناك الشيخ عبد الرحمن عبد العزيز يدرس أولاد. وهاطا كان يعلم في كفر سايا وكان يحي يعلم عن. زرفت تيهة بنت يوسف الشاعة وهي صغيرة بين الطلاب والتعلت وصارت تقرا قرآن مليح. بعد الشيخ الزهد أجا واحد من طولكرم اسمه عارف العولا وهاطا الحقيقة كان متعلم ودرس كثير وكان يكتب شعور، واستمر عارف العولا في تعليم أولاد مسكة في عهد بريطانيا. الأجيال الي كانت نتعلم في عهد تركيا كانت تتعالبش مع القرآن وكانوا يقرأوا الحروف، ألف ليس عليها الباء وحدة من تحت. واقتصر التعليم على قراءة القرآن.

أنا بصحى إنه كانوا يشموا كثير بالخط. أنا التللت سنة ١٨ على طولكرم مثان الخط وأعطوني سدرة جازرة وفتية جبر صغيرة، بهذيك الفترة كان في صفي حسن الحمد، إدريس حسن إبراهيم، حسين الزهد هاطا كان حافظ

ألقية ابن مالك، وراح كمل تعليمه في مصر. كان يقرأ كثير ويحفظ بلاغة وفقه وتقسيم موازيت. وصار بالأحر يعلم الطلاب على عارف الموائد. بعد الحرب الثانية أجا أحد سامح الخالدي كان مفتش بالمعارف أجا على بلدنا من ضمن جولة في كل البلاد عشان بقى طلاب يودوهم في بعثات. سألني أول سؤال وحكي: يا بني إحكي شوي شوي، أنا بسمع النملة إذا مشت على الأرض، قل يا شاطر بتعرف حسبه وتسبه عليه الصلاة والسلام؟ قلته: نعم. قل مبيه تأشوف. قلته هو محمد ابن عبد الله ابن عبد المطلب ابن هاشم ابن عبد مناف ابن قصي ابن كلاب ابن مالك ابن النضر ابن كنانة ابن غزينة ابن مدركة ابن معز ابن عدنان. قل قدام يراوه. طيب يا شاطر بتعرف نطرحلي واحد أعطاك عشر جنيهات وقلك يدك التقسملي إياهن على أربعة قديش كل واحد بيطلعته؟ قلته: جنيهن ونص. قال: بس. وكتب يجب على هذا الطالب أن يمتنع إلى القدس، وكان عمري بيحي ١٠، ١٢ سنة، قرأني زعلوا وبدعش يودوني، وأني تقول الله واكبر إني بروح على القدس! وكنت وحداني لامي وبدعش إني بالعمه عنها. أجت تترجت الخالدي عشان ما بوغذيش.^(١٠)

يسمح مؤلفو هذا الكتاب التذكاري لهذا الرجل بأن يحكي قصصه الخاصة بتعليمه، الأمر الذي يمنحها منظوراً فردياً (أو شخصياً). تزخر ذكرياته بالأسماء والأماكن، لكن هنا أيضاً يحكي قصصاً عن معلمين وعن نجاحه في المدرسة، وهو لا يحكي تاريخاً متنوعاً ومعقداً فحسب، بل أيضاً يرسم أفراداً آخرين على أنهم جزء من تجربته. كما أن موقع المدرسة كان متغيراً، إذ نفهم من هذه القصة أن بعض القرويين كان لديهم مساحة زائدة في بيوتهم، كانوا يمتحونها أو يوزعونها ليتم استخدامها كمدرسة. ولم يكن المعلمون من القرية ذاتها، وإنما كانوا يأتون من بلدات وقرى أخرى، وهذا يصل القرية والتلاميذ بشبكة أوسع من الخبرات المشتركة. وأخيراً، فإن هذه القصة ترينا أن بدايات التعلم الذي يراعي النوع الاجتماعي بدأت بالظهور في ذلك الوقت. ربما أن فتاة أرادت الذهاب إلى المدرسة مع الأولاد (إذ يبدو أنه لم يكن هناك مدارس للبنات في ذلك الوقت)، وسمح لها بأن تبقى معهم وتتعلم القرآن، فهذا يعني ضمناً أن التعلم في الكتاب كان إلى حد كبير مقصوراً على الأولاد. وكان على تلك الفتاة أن تدس نفسها لتتعلم مع الأولاد، لكن أحداً لم يعترض على حضورها، سواء الشيخ أو والديها. ويتحدث راوي هذه القصة عن الفرصة التي أتاحت له للذهاب إلى القدس وإكمال دراسته هناك، الأمر الذي كانت

عائلته تعارضه، على ما يبدو. تنتمي هذه القصة إلى الذاكرة الفردية للطلاب، ولا يمكن تعميمها على القرية بأكملها، لكنها تكشف الطبيعة المشتركة للتجربة التعليمية والتنظيم في القرية.

في الصفحات القليلة التالية، هناك فقرة تبدأ بمقدمة عامة توضح أن الطلبة الذين كانوا يرغبون في إكمال دراستهم حتى الصف السابع، كان عليهم أن يذهبوا إلى قرية الطيرة المجاورة. ويذكر في مقدمة القصة أن طالباً يصف الأوضاع التي أوجدها طلاب الطيرة:

... كان مجموعنا يمكن عشرين طالب يذكر منهم غازي أحمد يوسف ومحمود الخرمي. هؤلاء كانوا بالسابع وكان معهم كمان ثمانية بالسابع وخمسة بالربيع وزعيم باخلمس وأنا لو حدي بالربيع (كذا) كانوا طلاب مسكة معروفين إنيهم طلاب ناححين وداكبين وكانوا محسودين. الطلاب اللي قبلنا كل آخر سنة بعملولهم حفلة أولاد الطيرة، ايلوهم قتل، برطولهم عل آخر البلد ويهروهم كل آخر سنة لأنهم بيؤخذوا العلامات الكويسة، وأستاذة الطيرة بقوا يقتربونا كثير، بعدين مذهب المدرسة فاليز الحسين من عبتنا كان شديد على الطلاب واللي يعتدي يوري ويرو. اللي كان يكتب إشي ضد طالب ويروح يقوله كان يضربه بذبحه، وهو اللي رفع عادة الضرب تبع آخر السنة عن طلاب بلدنا.¹¹¹

توضح هذه القصة الغيرة التي كانت سائدة بين القرى، والتضامن بين طلبة قرية مسكة.

إن دقة التجارب التي تم تصويرها في القصة نجعل الهموم والقضايا المحلية تطفئ في سرد الأحداث، وتمنحها سلطة البقاء كقصص فردية ذات طابع بين التجربة الشخصية والتجربة المشتركة. ويقوم مؤلفو هذا الكتاب التذكاري بتسجيل سلسلة القصص عبر إعادة سرد القصص بكلمات الرواة أنفسهم، لكنهم لا يقدمون أية حجة بشأن صحتها. وبالتالي، فإن أسلوب القص النجيمي يعطي شرعية للقصص التي تتناول تجارب فردية من الماضي، وتقدمها كجزء من صورة تاريخية أوسع تتعلق بالتعليم في القرية. وتكتب هذه القصص سلطتها من طبيعتها «الواقعية» في التصوير، إذ تستخدم كلمات الرواة كما وردت على ألسنتهم، وفي هذه الحالة تمت كتابة القصة باللهجة العامية. أضف إلى ذلك الأصالة الناشئة عن التضارب في قصص الماضي. يسمح هذا الأسلوب للتجارب المشتركة والتجارب الفردية بتقديم قصص محبوكة

(٢١) المصدر نفسه، ص ٥٣.

ومعقدة عن تاريخ القرية (وهي تكون بذلك أكثر «أصالة»).

القوائم

قلت في مقدمة هذه الورقة الدراسية أنه يمكن النظر إلى الكتب التذكارية بصفتها سيراً جماعية للقرية. أود الآن أن أنتقل إلى القوائم التي شاع ظهورها في الكتب التذكارية، وأبين كيف يتم توظيفها أداة روائية لتمنع السرد سلطة، كما سأبين كيف أن وظيفة هذه القوائم في الكتب التذكارية تتجسم مع وظيفتها في نصوص السير الذاتية. يظهر أسلوب القوائم في السير الذاتية (وتسمى أيضاً الترجمة/ التراجم)، وهي شكل من أشكال الكتابة الأدبية العربية لكتابة قصة حياة شخص أو تاريخه، وقد تم إنتاجها بغزوة بالعربية عبر العصور حتى وقتنا الحالي.^(٢٢)

ويعتبر هذا الشكل من أشكال الكتابة الأدبية العربية أسلوباً أدبياً قوياً يتضمن أصول الشخص، وتحصيله التعليمي، وقائمة بأسماء معلميه، والكتب والموضوعات التي درسها، وترحاله، ومختارات من الشعر عن الموضوع الذي يتم طرده أو موضوعات أخرى.^(٢٣) وجرى تأليف التراجم على وجه الخصوص لباحثين في العلوم الإسلامية، وذكر فضلهم في المجال البحثي وثوبق تاريخ حياتهم. ويتألف الترجمة بهذا الشكل، فإنها وفقاً للكاتب دال إيكلمان (D. Eickelman)، «تمثل الأفعال والصفات التي تعطي هبة للأشخاص الوريين أو الأتقياء، وتعطي موضوع البحث شرعية أدبية وبحثة».^(٢٤)

في الكتب التذكارية الفلسطينية قوائم الأسماء والأماكن متشابهة، إذ يجب النظر إلى عملية كتابة القوائم على أنها عملية توثيق للذرية، وأنها طريقة لربط القصص الشخصية والذكريات بسياق أوسع من الوعي، بهدف إضفاء شرعية على أصحاب هذه الذكريات بصفتهم فلسطينيين عاشوا الماضي ولهم الحق في تناقله.

إن الموضوعات التي تأتي القوائم إلى ذكرها كثيرة، وتشمل: المعلمين، والطلبة الذين حصلوا دراستهم العليا، والشهداء (١٩٣٦ و ١٩٤٨)، والمقاومي، والآبار، والسيارات وممتلكها، والأماكن المقدسة في القرية، والمعالم الطبيعية مثل

Reynolds et al. (2001), pp. 42-43. [٢٢]

وبشان كتاب فلسطيني مؤلف بأسلوب الترجمة، انظر: العودات (١٩٩٢).

Eickelman (1997), p. 224. [٢٣]

Ibid. [٢٤]

الجبال والأودية، وكثير غيرها من الموضوعات. وأود هنا أن أوضح ما قلته عن وظيفة القوائم بإيراد مثالين، يذكر أحدهما المصطلحات المتعلقة بالأرض، ويذكر الآخر أصول العائلات.

تُستخدم القوائم في الكتب التذكارية للتدليل على العلاقة الوثيقة بين القرويين وأرضهم، وينصح هذا أيضاً من الخرائط المرسومة يدوياً والمشمولة في الكتب التذكارية. ويبدو أن القائمة في هذا المثال تؤكد هذه العلاقة. في الكتاب التذكاري الخاص بقرية الولجة يتم تنظيم أسماء المعالم الجغرافية في القرية ووضعها في قوائم. فعلى سبيل المثال، تم وضع نلال القرية الجنوبية في قائمة على النحو التالي:

ونقسم هذه إلى قسمين: شرقية وغربية، ونفصل بينهما أراضي قرية بدير.
(أ) سلسلة الجبال الجنوبية الشرقية: وتآلف من الهضاب والجبال التي من أهم مواقعها: الصمعة (الصمغ) - الشرج - الطنابير - الزويزات. وتربط هذه السلسلة معاً: حلة الثعالب - حلة الجوز - حلة الشك. (ب) سلسلة الجبال الجنوبية الغربية: وتتمثل بالقسم والمواقع التالية: أبو الحويص - النشورة - عراق أبو سعد - أبو الزلط - طف أبو عدس - الحنو - وحرقة وأضي.^(٢٥)

تعتبر هذه المعارف خاصة بأهل القرية، كما أنها محددة ومقصورة على هؤلاء القرويين، إذ يصعب فهم معاني أسماء الأماكن الواردة في القوائم (هذا إن كان لها في الأصل أي معنى)، ويمكن أن يستشف هذا من الخرائط المرسومة يدوياً. تخلق تلك المناطق الآن من أي فلسطيني، فلا أحد سيواعد أحداً للتلاقي في طف أبو عدس، ولا أحد سيذهب للاعتناء بأشجاره المثمرة في منطقة عراق أبو سعد. إن هذه الأداة السردية المتمثلة في إيراد أسماء الأماكن المحلية تبين مدى ارتباط القرويين بهذه الأرض وشغفهم بمعرفة قريتهم، وهذا يعزز السلطة الممنوحة لربها لسرد القصص المرتبطة بالقرية.

تجلى هذه المعارف الخاصة بأهل القرية أيضاً عند الإتيان إلى ذكر أنساب العائلات، إذ تحتل جزءاً كبيراً من الكتب التذكارية، وتأتي على شكل قوائم تسمي أفراد قرية السلف. ويستغل المؤلف الكتاب الخاص بقرية قالونيا لعلاقاته الشخصية بالقرويين، ويضمن كتابه قوائم بأصول العائلات الممثلة. ففي فصل يحمل عنوان «جدورنا: سكان قريتنا منذ القدم حتى نكبة عام ١٩٤٨»، يصف المؤلف الحمائل والعشائر المتعددة في القرية، ويستخدم القوائم لوصف أصول العائلات، ويضعها في

(٢٥) أبو حجارة وآخرون (١٩٩٣)، ص ٣٤.

فصل يقع في ٥٣ صفحة، ويتحدث عن سكان القرية لفترة تمتد إلى مئة وخمسين عاماً قبل نكبة ١٩٤٨. ونورد فيما يلي اقتباساً صغيراً من هذه القوائم:

وفصائل دار سلامة:

- سلامة شعبان سلامة وتزوج من سريّة عطية وهي أم حسين سلامة شعبان سلامة بدلاً بأخته فاطمة شعبان التي تزوجت من عطية في حمولة مخلوف.
- حسين سلامة شعبان سلامة وتزوج ثلاث زوجات هي:

١ - عثمان عثمان سمور «أم سلامة».

٢ - صيحة محمد عبد ربه من قرية الرام «أم محمد».

٣ - عريّة محمد علي سلامة «أم أحمد» وعريّة تلك كان لها الزوج الثاني، بعد أن توفي زوجها الأول واسمه حمدان بركات في المعركة العثمانية.

- سلامة حسين سلامة شعبان سلامة، وكان متزوجاً من فاطمة محمد علي شعبان سلامة عسكر وهي «أم شعبان».

- محمد حسين سلامة شعبان سلامة وتزوج من ثنتين: الأولى نعمة العبد عثمان صلاح من مخلوف وهي «أم حسين» وبعد وفاتها تزوج من عريّة محمد عطوة من مخلوف وهي «أم خليل»^(٢٦).

تعتبر المعلومات الموثقة في هذه القائمة مميزة، وذلك لعدة أسباب. فهي معلومات لم يتم توثيقها في المراجع التي تتحدث عن أصول العائلات المروية شفويّاً، أو شجرة العائلة الموثقة كتابياً، أو غيرها من الوثائق التاريخية. فسجل قرية فالونيا يقدم لنا معلومات شخصية عن أهل القرية، وتشمل المعلومات الواردة فيه أسماء الأمهات والأخوات، وهي معلومات يمكن شملها في السير الذاتية، لكن هذه الأسماء لا توضع عادة في سياق تاريخ القرية وأصولها أو في سياق المعرفة العامة. ونقدم هذه القائمة فرصة نادرة لرؤية صورة لتاريخ عائلة من نساها وأسمائهن والعلاقات بين القرية والقرى الأخرى، وعلاقات النسب. إن شمل هذه القوائم هنا يشكل تحدياً للأفكار التاريخية الفلسطينية بشأن الحساب التقليدي لأصول العائلات، كما يشكل امتداداً لتاريخ القرية الجماعي ليشمل أسماء النساء والروابط العائلية بعضها ببعض.

نجد في الاقتباس الوارد أعلاه وحده، والذي يغطي ثلاثة أجيال (ونستمر القائمة لثلاثة أجيال أخرى لم تذكر هنا)، معلومات متنوعة يتم غالباً تأكيدها بصفقتها «مميزة» أو «غير اعتيادية» للمجتمعات العربية والعلاقات في القرية. بيد أن من النادر

(٢٦) سمارين (١٩٩٣)، ص ٩٣ - ٩٥.

أن نجد معلومات واقعية للعمل بها. ففي الأجيال الستة لعائلة سلامة شعبان سلامة، يقوم المؤلف بسرد تسع عشرة زيجة، بينها زيجة تبادل واحدة، إذ يتزوج رجل من عائلة ما أخت رجل من عائلة أخرى في مقابل تزويجه أخته (ويفترض أن يكون المهر في هذه الحالة أقل من المهر الاعتيادي)، وسبع زيجات من قرى أخرى، وخمس زيجات بين أبناء العمومة، وثلاث زيجات بين عائلات تتبع الحمولة ذاتها، وثلاث زيجات بين حمائل متعددة تتبع العشيرة ذاتها.^(٢٧) ويقدم لنا المؤلف الإمكان لفهم العلاقات الاجتماعية في تلك القرية، وذلك عن طريق إحصاء الزيجات غير الأورثوذكسية وطبيعتها، وأصول النساء والعائلات. وعلى الرغم من أن المؤلف لم يحدد قط مصدر قائمة عائلات قالوتيا، فإنني أفترض أنه حصل عليها اعتماداً على ذاكرته وذاكرة أشخاص آخرين، وربما على سجلات العائلات. تكمن أهمية هذه المادة في احتمالها على تعريف محدد للعائلات (مثل أسماء النساء وأصول العائلات والقرى) التي غالباً ما توثق لعدد قليل من الأجيال داخل العائلة، والتي يتدرج شملها في نصوص التاريخ الفلسطيني الشفوي والمكتوب (الذي يُعنى بأنساب العائلات)، هذا إن تم توثيقها في الأصل.

يشير ظهور هذه المعلومات عن أنساب العائلات على شكل قوائم، من وجهة نظري، إلى عدد من النقاط المهمة. أولاً: بدل أسلوب القوائم على أن هذه الأنساب «واقعية»، كذلك المعلومات الواردة في القوائم التي توثق لعناوين الكتب أو أسماء المعلمين. إن الطبيعة المحددة لهذه القائمة تشكل تحدياً للتاريخ، لاشتمالها على ما هو غير تقليدي، وتسليمها بصورة محددة للتاريخ، وذلك باتسجامها مع أسلوب القوائم التي يمكن أن تتضمن أو تهمل بعض المعلومات عن قصد. ثانياً: في الحياة المعاشة تكون شجرة العائلة معروفة لعائلة بعينها، لكن عندما يتم تحويل المعرفة إلى كتابة تصبح هذه المعرفة متوفرة للجميع، وتصبح جزءاً من تاريخ القرية. لذا، فإن أسلوب القوائم لا يعطي شرعية للمعلومات المحتواة في القوائم فحسب، بل يعطي شرعية أيضاً للنساء بصفتهن جزءاً من تاريخ القرية. واعتماداً على ذلك، فإن القصص الجماعية التي تظهر ندفع النساء إلى تولي دور جديد. كان في السابق حكراً على الرجال، وذلك بأنهن من أسلاف القرية، ولذا فهن جزء من الأمة والتاريخ.

(٢٧) تم ذكر إحدى النساء باسمها ولم يكن اسمها متوافقاً مع اسم أي من العائلات أو الحمائل المذكورة.

خلاف مع الأفراد

هناك دليل آخر على الطبيعة الجماعية لكتب السيرة الذاتية يتمثل في أن المؤلفين في معظمهم لا يشيرون إلا فيما ندر إلى الأفراد كمراجع لهم في كتاباتهم (أكان ذلك في هامش أم في اقتباس مباشر) - باستثناء بعض الكتب في سلسلة جامعة بير زيت.^(٢٨) وتضمن أغلبية الكتب قائمة بأسماء الأشخاص الذين تمت مقابلتهم، أو شكراً في المقدمة للأفراد على مساهمتهم. والفائمان كلتاهما يتم التعامل معهما على أنهما قدمتتا معلومات كافية عن أهل القرية. وعلى الرغم من أن الأفراد يبدوون غير مشاركين في إنتاج النص فإنهم، في الواقع، يكونون ميطرين على ما قيل وما تم توثيقه.

إن عملية توثيق الذكريات وتأويلها ليست عملية موضوعية، وخصوصاً إذا أخذنا في الاعتبار عامل الزمن والسياسات المحلية؛ إذ إن المعلومات التي يتم تصويرها في الكتب تعتبر في الغالب مجزوءة أو مشار جدل. ويتعرض مؤلفو الكتب التذكارية للنقد بسبب الطريقة التي يصورون بها القرى وسكانها. فمؤلف الكتاب الخاص بقرية صوبا شعر بضرورة نشر نسخة معدلة و«منقحة» بعد عام من نشر الطبعة الأولى من كتابه.^(٢٩) ويذكر المؤلف في مقدمة الطبعة الثانية ما يلي:

... لأعترف لكل من اعتقد في قرارة نفسه أني أخطأت بحقه... وإن كان هناك من خطأ... فهو خطأ غير مقصود... وما كان هي إلا أن أضح لبنة في بناء هذا الصرح لشعر السيرة التراثية التي نعتز بها ونفاخر...

ومع هذه المحاولة... وجدت أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال لأي كاتب أن يطرق باب كل فرد ليحصل أو يحقق معلومة عن هذا التراث... أية معلومة غير صحيحة توقف فتنة قائمة بين الأهل والأقارب... خاصة إذا كانت هذه للمعلومة المغلوطة منهم أنفسهم... وهذا ما دفعني إلى أن أزيل هذا النص... وبالتالي عدم نشر المواد الغريبة، خاصة التي تتعلق بالأنساب...

وقد وثّقت في هذه الطبعة أن أزيل جميع صور أبناء القرية من الكتاب... حتى لا يكون غريباً بينهم أيضاً... فاعتقد أبناء أو أقارب من له

(٢٨) يبدو أن الفصل الوحيد الذي يستخدم المقابلات ويرجع إليها هو القسم الخاص بأصول العائلات (من كل واحدة من العمائل الأربع). والقسم الخاص بالحياة الاجتماعية والتعليمية (الفصل الثاني). والقسم الخاص بالفولكلور في القرية، والتعابير اللغوية. يستخدم الكتاب الخاص بعين كلام المقابلات فقط في الفصل الخاص بنكة ١٩٤٨.

(٢٩) عوض الله (١٩٩٦).

صورة بأنهم محزونون عن أبناء قريتهم الآخرين. وأن من لم يجد لأحد أقرباه
صورة بأنه مهمل... (٣٠)

قد يتضمن المرء مع الكاتب الذي يولف كتاباً بنية تقديم خدمة لشعبه بتوثيق تاريخه،
لكنه يشير غضبه عند نشر معلومات وصور وذكريات لا يرغب فيها. ويبدو جلياً من
خلال مقدمة الطبعة الثانية أن قرأه كتاب صوبا الذين كانوا على معرفة بالقرية أثاروا
موضوع ترتيب العشائر في القوائم، وظهر صور لعائلات من دون غيرها في الكتاب
(لماذا صورة عائلة فلان وليس عائلة فلان)، وبالتالي أفتعوا المؤلف بأنه كان على
خطأ، أو أنه لم يكن قادراً على تقديم صورة واضحة للقرية ترضيهم جميعاً.

في مواجهة فقدان قرية بأكملها ونمط حياتها وفي مواجهة الفقر والتهجير
لبعض قطاعات صوبا، يناضل أهل القرية من أجل الحفاظ على تاريخهم وذكرياتهم،
وهذا مؤشر إلى مدى ارتباطهم بأرضهم. وهم من خلال اعتراضهم على ما تم نشره
يدركون مدى أهمية الكلمة الموثقة. إن مثل هذه الرغبة في التوثيق الدقيق يجلب إلى
الذهن تعليقات سلمان رشدي المتعلقة باستخدام ذكرياته عندما كتب روايته «أطفال
منتصف الليل» (Midnight's Children)، التي تتحدث عن تقسيم الهند وولادة الدولة
الهندية. وقد كتب فيما هو يحاول استذكار طفولته في بومباي: «أصبح لفتات الذاكرة
أهمية أكبر وصدى أقوى لأنها كانت بقايا من الماضي. والذاكرة المجزأة جعلت
الأشياء العادية تبدو رموزاً، وأضفت على الأمور الدنيوية قيمة روحية.» (٣١) وإذا
يحاول رشدي فهم هذه الجزئيات من ماضيه فإنه يتصارع مع العواطف التي تعطي
البقايا المادية معنى:

المعنى صرح ضعيف الأسس ينبه من خروشات، وعفائد، وجروح طفولة،
ومقالات صحف، وملاحظات عابرة، وأفلام قديمة، ولتصارات صغيرة،
وأشياء تذكروهم، وأشخاص تحبهم، وربما لأن ما نراه صوباً مبني من مواد
غير ملائمة فإننا ندافع عنه بكل قوة، حتى الموت. (٣٢)

وبالمثل، يوضح كناعنة في مقدمة المجلد الأول من سلسلة «القرى الفلسطينية
الدميرة»، ومن موقعه الخاص بصفته مؤلفاً، بعض القضايا التي اهتم بها مركز بير
زيت في أثناء تنقيذه مشروع التاريخ الشفوي:

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٠ - ١١.

(٣١) Rushdie (1991), p. 12.

(٣٢) Ibid.

ومن الصعوبات التي واجهناها أيضاً تردد أولئك الذين قابلناهم عن الإدلاء بالمعلومات، إما خوفاً من الإساءة والإخراج للآخرين من أهل قريتهم أو - في أغلب الحالات - خوفاً من إمكانية التعرض للمعلومات من قبل السلطات الإسرائيلية. لهذه الأسباب واحتراماً لشعورهم ورغبتهم فإننا سوف لا نعزي الأقباسات أو تفاصيل المعلومات إلى أشخاص عديدين بالذات بل سنذكر أسماء جميع الذين ساعدونا بتقديم أهم المعلومات ثم نعزي المعلومات التي ترد في هذا الكتاب إلى أهالي القرية ككل. (٣٣)

إن مشروع الكتب التذكارية يحول الذكريات والقصص الفردية إلى معارف عامة مفتوحة للجميع. كما أن الضغوط السياسية والاجتماعية والعائلية التي تؤثر في رغبة الفرد في سرد أو عدم سرد قصص تؤثر في تصوير القرية الجماعي. وعلاوة على ذلك، عندما يكون الراوي غير محدد ولا تعود القصة متتمة إلى الفرد، تصبح القصص جزءاً من القرية ونصاً وفقاً للذكريات «القرويين».

خاتمة

نتيح لنا الأساليب التي يتم عبرها تحويل المعرفة الفردية والجماعية إلى نصوص أن نرى كيف يتصور المؤلفون موضوعهم كتاريخ جماعي لسيرة قرية. وقد رُوي التاريخ الفلسطيني - إلى حد كبير - عبر قصص فردية تعبر عن التاريخ الجماعي وتشكل محطات في الحياة الفلسطينية الحديثة، مثل وعد بلفور، وثورة ١٩٣٦ - ١٩٣٩، وحرب ١٩٤٨. وليس من المفاجئ أن تركز عملية فهم هذا التاريخ على انخراط الفلسطينيين في هذه الأحداث السياسية وتأثيرها فيهم. تبين تركيبة هذه النصوص رؤية الفلسطينيين لأثار حرب ١٩٤٨، كما تراها النخب المثقفة والاجتماعية والسياسية، التي تناقلت الجزء الأكبر من الروايات الشخصية عن الخسارة الفلسطينية الجماعية. كما اضطلع هؤلاء المؤرخون بدور المتحدثين والنشطاء في العالم العربي وخارجه باسم اللاجئين الفلسطينيين، وبدور المثقفين الذين قدموا فهماً متماسكاً لـ «معنى النكبة» (وهو عنوان كتاب لقسطين زريق). لذا، فهم يعززون رؤية جماعية للخسارة والأحداث التي أدت إليها.

(٣٣) كتاعة والكعي (١٩٨٧)، ص ٥. كان كتاب «عين حوض» الأول في سلسلة «القرى الفلسطينية المدمرة» التي تصدرها جامعة بير زيت. ولا تظهر هذه الصعوبات في أغلبية كتب هذه السلسلة، كما أن معظمها يذكر اسم الراوي بصورة مباشرة، وتاريخ ولادته.

يعاني هذا التاريخ الجماعي جزاء ما سماه سليم تماري في سياقات أخرى غياب الوضع الطبيعي، على اعتبار أن المؤلف يفترض أن الوضع «الطبيعي» معروف ومسلم به، ولذا فلا حاجة إلى استذكره.^(٣٤) وعوضاً عن ذلك، فإن الروايات المقولة عن التاريخ الفلسطيني تقسم الماضي وتبويه باعتباره خسارة للفلسطينيين كافة، وذلك بأسلوب قصصي يبرز التواريخ والأحداث. وتتناقض هذه النصوص مع الكتب التذكارية التي أناقشها في هذه الورقة الدرامية والتي تحتوي على قصص عن التاريخ الفلسطيني ومظاهر الحياة اليومية الفلسطينية.

أود هنا أن أؤكد الدور الذي تؤديه الأساليب السردية في تصويرها للماضي. إن سلطة القرويين المتمثلة في معرفتهم بالقرية تنعزز بوقوفها قوية أمام المصادر الأخرى وتقديمها كمأ من المعلومات. وكما ذكرت سابقاً، فإن أسلوب القص التجميعي يوفر للقارئ نافذة تطل على القرية وبنائها المتعددة واهتمامات أهلها، الأمر الذي يجعله مشاركاً في عملية استذكر الأحداث وبناء التاريخ. وفي الخلاصة، يتناول هذا الأسلوب القصصي تاريخ القرية من الداخل. أما الأسلوب التمثيلي، وبإعادة كتابته للقصص الفردية، فيمثل صوتاً موحداً لحياة القرية. وهذه الوحدة الأولية تسمح للمؤلف بأن يقدم تسلسلاً سردياً متماسكاً، محولاً التجربة الفردية إلى تاريخ جماعي يمثل القرية كلها. وعند سرد الأحداث باستخدام هذا الأسلوب، يصبح للتجارب معنى بالنسبة إلى القرية كلها. وبذلك يسمح بسرد الأحداث على أنها ممثلة للقرية بأكملها. إن هذا النوع من القصص المشترك يتعزز بسلطة تعطي القرية القدرة على التخلص من الخلافات الداخلية، وتذليل الاختلافات، وتقديم صورة مختلفة للجمهور خارج إطار القرية.

بالإضافة إلى ذلك، فإن من الضرورة بمكان أن نؤكد أن للكتب التذكارية سلطة الخبرة لسرد قصص القرويين، كما هي الحال بالنسبة إلى السبر الذاتية. وكما أوضحت مسبقاً، فإن المؤلفين يوظفون أدوات قصصية، مثل القوائم التي تعطي سلطة أيضاً. وأعتقد أن من النافع أن نفكر في هذه الأدوات كـ «ذاكرة ثقافية» (cultural memory) تنجح لنا رؤية كيف يستخدم المؤلفون الذاكرة مصدراً من مصادر التاريخ، ومختلف الأساليب التي نستخدم لتعزيز سلطة الذاكرة كجزء من الممارسة الثقافية. بكلمات أخرى، إن الأوضاع التي يستعيد فيها الناس ذكرياتهم والطريقة التي يختارونها لسرد هذه الذكريات هي كلها نتاج ممارسات مشتركة تضع المجتمعات في

(٣٤) Tamari (2003).

قوالب معينة، وتفرض معايير وأصولاً سلوكية، وتؤثر في هوية الممارسات. (٣٥)
تكمّن فائدة تصوير الذاكرة بصفاتها مرتبطة بالثقافة في أنها تسمح لنا بأن نفهم الماضي وتحليلاته الحالية، أخذاً في الاعتبار السياسات التاريخية والسياسة والاجتماعية والثقافية التي صاغت الماضي. بالإضافة إلى ذلك، فإن الأسلوب القصصي، الذي يتم من خلاله التعبير عن الذكريات شفويّاً أو خطبياً أو رمزياً، يعتبر مكوناً ضرورياً من مكونات الذاكرة الثقافية. (٣٦) وأنا أعقد أن الكتابات الفلسطينية التي تصف حياة الفلسطينيين قبل سنة ١٩٤٨ تعتبر ممارسة اجتماعية وثقافية لاستدكار الماضي،

(٣٥) ترك ميكي بال في مقدمة كتابها هذا المصطلح بلا تعريف، وتقرّح أن الذاكرة الثقافية هي ما ننظره «كي نسوي ونخفف لحظات صعبة أو محرمة من الماضي - ومع ذلك تعظم هذه اللحظات بالحاضر بشدة». أنظر: Bal (1999), p. vii.

وبالمثل، ثمة برنامج ماجستير في إحدى الجامعات البريطانية يمنح درجة في التاريخ والثقافة، ويحدد الذاكرة الثقافية بأنها «ميدان للدرس في حقول متعددة من المعرفة، معني بالعمليات الاجتماعية والثقافية والسياسة التي تقدم إحساساً بالماضي للمجتمعات معينة وفئات اجتماعية. ويبحث الذاكرة الثقافية في العلاقة المتبادلة بين هذه الأبعاد العامة الجماعية للتذكر والنسيان وبين البعد الشخصي للذاكرة». (Ibid.).

(٣٦) تم استخدام فكرة الذاكرة الثقافية كثيراً في الدراسات الأدبية، أكثر مما تم استخدامها في علم الإنسان (الأنثروبولوجيا). وبذلك استُخدمت الثقافة بمفهوم الثقافة «السامية» (مثل الأدب)، لا بمفهوم أنثروبولوجي بشأن طرائق العيش. ويرى الخبير بعلم الإنسان جان أسمان (J. Assmann) الذاكرة الثقافية كـ «هيئة رابطة تخلق هوية الجماعة عبر التقاليد والاستجمام اللغوي». (Kluitenberg 2002). إن العلاقات بين الهوية والنصر، في هذا التعريف للذاكرة الثقافية، تمكّنتا من قراءة المادة النصية وفهمها في سياق التاريخ الحضاري. وفي الوقت الذي تجعل المصادر النصية متاحة للتواصل الثقافي خلال النصوص يسيراً (إذا حصرنا الذاكرة الثقافية في المجتمعات التي نتج نصوصاً)، فإننا نجد من تطابق هذا المفهوم من دون داع. ونحن كباحثين نجد أنفسنا مقيدين إلى حد كبير بالأشكال النصية، إننا من خلال المواد التي ندرسها، وإننا من خلال الطرق التي نأخذ فيها مصادر غير نصية ونحولها إلى نصوص لغات بحثية. وبالنسبة إلى كثير من المجتمعات والثقافات التي ندرسها علم الإنسان، فإن الطرق الأصلية للفهم لا تتوافق مع أساليب البحث للتواصل عبر الكتابة. يصف أندرو شريوك (A. Shryock) هذه الصعوبات في عمله الذي يدرس فيه كيف أن قبليتي عدوان وعبّاد في الأردن الآن في طور كتابة تاريخ كان في الماضي محفوظاً شفويّاً فقط. إن تحويل التاريخ الشفوي إلى نصوص مكتوبة يبدلها تبديلاً جذرياً، لأن التاريخ الشفوي مرتبط بطرف القاص والسامعين في الزمان والسياق. وعندما تتم كتابته يصبح جامداً من حيث الزمن ومفتوحاً من حيث الجمهور. يجب أن نفهم هذه القصص على أنها مرتبطة بزمان وجمهور. وبدلاً من ذلك، فإن المعرفة المحلية تهيم عليها طرق غربية في كتابة التاريخ عبر استخدام بروتوكولات كتابة التاريخ الضرورية (Shryock 1997, chapter 1).

(Brockmeier 2002, p. 8)

ونستخدم أساليب قصصية نخضع للمعايير الثقافية والاجتماعية التي يمكن عبرها امتلاك السلطة التاريخية لسرد القصص التاريخية.

نبين قراءة متنوعة للكتب التذكارية الفلسطينية كيف يفهم الفلسطينيون تاريخهم وحاضرهم ويضعونهما في قوالب من خلال ممارسات متداخلة من الحس الوطني والعرفي والديني، وغيرها من العناصر المتعلقة بالهوية التي تعتبر جزءاً من تعريف الفلسطينيين لأنفسهم كشعب.^(٣٧) إن هذه العناصر التي تحدد تعريف الذات، مثل العرق (العرب، أو التركمان، أو البوسنيون، أو اليونان، أو الدروز، على سبيل المثال لا الحصر)، والدين (المسلمون، أو المسيحيون، أو الدروز، على سبيل المثال)، والانتماء العائلي والعشائري، تعتبر كلها جزءاً من فهم الفلسطينيين للعلاقات الاجتماعية والبنى التي تربطهم بالآخرين أو تفرقهم عنهم. فاللاجئون الفلسطينيون في الشتات لا يزالون حائرين بين تصنيفهم المحلي والعائلي وحسهم الوطني القوي الناجم عن ارتباطهم بالأرض. وقد استقر اللاجئون الفلسطينيون في لبنان في محيط اجتماعي آمن ومألوف عبر تنظيم مخيمات اللاجئين في مناطق محددة اعتماداً على الروابط العائلية والقرى التي جاؤوا منها.^(٣٨) وفي الوقت ذاته، فإن وضعهم كفلسطينيين يسيئهم من الجنسية اللبنانية، والأهم من ذلك ربما، هو حرمانهم من كثير من الوظائف والخدمات التي تقدمها الدولة، وغير ذلك. لكن بعض الفلسطينيين المومنين و/أو المسيحيين حالفهم الحظ في الحصول على جنسية لبنانية، وبذلك تمكنوا من الحصول على وظائف. وفي الأردن، حيث يحمل معظم الفلسطينين الجنسية الأردنية، شكل بعض القرويين منظمات أو جمعيات تشكل إطاراً يجمع من تحددوا من القرية نفسها. وهم بذلك يتمكنون إلى الأردن، لكن شعورهم الوطني يبقى فلسطينياً، وما زالوا محلياً يرتبطون بالروابط القروية والعشائرية نفسها.^(٣٩) وتعمل

Khalidi (1997), p. 19. (٣٧)

Poseet (1995), p. 174 (٣٨). وثمة بحث حديث يذكر أن مثل هذه الضربات المبنية على أساس القرية التي جاء منها اللاجئون احتضت في مخيمات مثل صبرا وشاتيلا. انظر:

Diana Allan (Spring 2005), pp. 47-56.

(٣٩) هناك كثير من الجمعيات في الأردن بينها: جمعية الولجة التعاونية (أسست سنة ١٩٦٨)، ولها فروع في عمان والزرقاء (يقع مقرها في عمان في جبل الترهة)، وجمعية عين كارم الخيرية (أسست سنة ١٩٦٤)، ويقع مقرها بالقرب من النادي الرياضي الملكي، وجمعية صوبا التعاونية (أسست سنة ١٩٩٣، وفي وقت نشر الكتاب كانت لا تزال تبحث عن مقر لها). يشمل بعض نشاطات هذه الجمعيات تقديم قروض لأعضائها، مثل قروض التعليم، =

هذه الأشكال من التنظيم الاجتماعي لتبين الانتماءات المركبة وهويات الجماعات المنسيرة للاجئين الفلسطينيين ويطالبون بها، والتي تتم إعادة تشكيلها وإعادة بعثها ضمن رؤية مشتركة لهويات محلية تتضمنها الكتب التذكارية، وهكذا تتحدى هذه الرؤية المشتركة كلاً من القصص الفلسطينية الوطنية التاريخية التي نحاول التفاوض عن هويات أكثر محلية وأكثر حميمية، والتواريخ القومية الإسرائيلية الصهيونية التي نحاول تجاهل الوجود الفلسطيني على الأرض. إن تمثيل الماضي الذي يقدمه فلسطينيون في هذه الكتب التذكارية يدعي أنه تاريخ من خلال توظيف أساليب توثيق تاريخية معروفة للتاريخ، وهي إما الأسلوب التمثيلي الذي يوحد صورة القرية، وإما الأسلوب التجميعي الذي يقدم قصصاً غير متوافقة تم استقاؤها من خلال التجارب الشخصية، لكنها تعتبر عن حياة القرية الواقعية، إذ إنها تعني أشياء مختلفة لكل من يسمعها أو يقرأها. إن الأشكال المتعددة من الذكريات والسرود تتيح للفلسطينيين عدداً كبيراً من الأساليب البالغة التنوع لعرض تاريخهم.

= وتوفر قاعة عامة لاستقبال المعزين عند وفاة شخص من القرية، ولتقبل التهادي عند الأفراح. وتقوم الجمعيات كذلك بنسوية التزاوجات التي تنشأ في العائلات أو بين العائلات، وتقدم المنح إلى الأعضاء المعوزين، وتنظم رحلات في أرجاء المملكة لتقوية الروح التعاونية وتوثيق الروابط والعلاقات بين الأعضاء. كما تنوي الجمعيات تقديم نوع من الرعاية الصحية لأعضائها (وكان بعضها شرع في ذلك). تنظم جمعية عين كارم انتخابات لتأليف هيئة إدارية طوعية. كما أن جمعية صوبا تسعى لتقديم تدريب يساعد في زيادة دخل الأعضاء، مثل الخياطة وقص الشعر.

المراجع

العربية

- أبو خيارة، عزيز، وآخرون (١٩٩٣). «الولجة: حضارة وتاريخ». عمان: جمعية الولجة التعاونية.
- درباس، ساهرة (١٩٩٢). «البروة». لا م.، لا ن.
- ____ (١٩٩٣). «سلمة». لا م.، لا ن.
- سمارين، غالب محمد (١٩٩٣). «فريتي... فالونيا: الأرض والجذور». عمان: مطبعة التوفيق.
- عطية، عطية عبد الله (١٩٩٢). «عين كرام: الحقيقة والحلم، دراسات وخواطر». عمان: لا ن.
- العودات، يعقوب (١٩٩٢). «من أعلام الفكر والأدب في فلسطين». القدس: دار الأسوار.
- عوض الله، إبراهيم نافع (١٩٩٦). «صوبا، إحدى قرى فلسطين المدمرة عام ١٩٤٨ في متطقة القدس: تاريخ وطن وحياة قرية». عمان: جمعية صوبا التعاونية.
- كناعنة، شريف ولبنى عبد الهادي (١٩٩٠). «أبو كشك». بير زيت: جامعة بير زيت - مركز الوثائق والأبحاث.
- كناعنة، شريف ويسام الكعبي (١٩٨٧). «عين حوض». بير زيت: جامعة بير زيت - مركز الوثائق والأبحاث.
- ____ (١٩٩١). «مسكة». بير زيت: جامعة بير زيت - مركز الوثائق والأبحاث.
- كناعنة، شريف ورشاد المدني (١٩٨٧). «القالوجة». بير زيت: جامعة بير زيت - مركز الوثائق والأبحاث.

الإنكليزية

- Allan, Diana (Spring 2005). «Mythologizing al-Nakba: Narratives, Collective Identity and Cultural Practice among Palestinian Refugees in Lebanon» *Oral History* 33, no. 1, pp. 47-56.
- Alexander, Livia (2001). *Conflicting Images: Palestinian and Israeli Cinemas, 1988-1998*. New York: New York University Press.

- Bal, Mieke, Jonathan Crewe and Leo Spitzer (1999). *Acts of Memory: Cultural Recall in the Present*. Dartmouth: University Press of New England.
- Brockmeier, Jens (2002). «Introduction: Searching for Cultural Memory.» *Culture and Psychology*, 8, pp. 5-14.
- Davis, Rochelle (2002). *The Attar of History: Palestinian Narratives of Life Before 1948*. Ph.D. dissertation, University of Michigan.
- Fickelman, Dale F. (1997). «Tardhana.» *Encyclopedia of Islam*, 2nd edition. H.A.R. Gibb, ed. Leiden: Brill, pp. 367-370.
- Halbwachs, Maurice (2002). *On Collective Memory*. Chicago: University of Chicago Press.
- Khalidi, Rashid (1997). *Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness*. New York: Columbia University Press.
- Klein, Kerwin Lee (1995). «In Search of Narrative Mastery: Postmodernism and the People without History.» *History and Theory*, 34, pp. 275-298.
- Kluitenberg, Eric (2002). «The Politics of Cultural Memory: Identity, Belonging and Necessity.» [cited May 5, 2002]. Available on: <http://www.aidainternational.nl/informatie%20organisatie/essays/algemeen/the%20Politics%20of%20Cultural%20Memory.html>
- Kugelmass, Jack and Jonathan Boyarin, trans. & eds. (1998). *From a Ruined garden*, 2nd ed. Bloomington: Indiana University Press.
- Peteet, Julie (1995). «Transforming Trust: Dispossession and Empowerment among Palestinian Refugees.» In *Mistrusting Refugees*, E. Valentine Daniel and John Chr. Knudsen, eds. Berkeley: University of California Press.
- Portelli, Alessandro (1997). *The Battle of Valle Giulia: Oral History and the Art of Dialogue*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Reynolds, Dwight et al. (2001). *Interpreting the Self: Autobiography in the Arabic Literary Tradition*. Berkeley: University of California Press.
- Rushdie, Salman (1991). *Imaginary Homelands: Essays and Criticism, 1981-1991*. London: Granta Books.
- Shryock, Andrew (1997). *Nationalism and the Genealogical Imagination: Oral History and Textual Authority in Tribal Jordan*. Berkeley: University of California Press.

Slyomovics, Susan (1993). «Discourses on the pre-1948 Palestinian Village: The Case of Ein Hod/Ein Houd» *Traditional Dwellings and Settlements Review*, IV, pp. 27-37.

—— (1994). «The Memory of Place: Rebuilding the Pre-1948 Palestinian Village.» *Diaspora*, 3.

—— (1998). *The Object of Memory: Arab and Jew Narrate the Palestinian Village*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Tamari, Salim (2003). «Bourgeois Nostalgia and the Abandoned City.» In *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East*, vol. 23, no. 1 & 2, pp. 173-180.

Tonkin, Elizabeth (1992). *Narrating our Pasts: The Social Construction of Oral History*. Cambridge: Cambridge University Press.

الفصل العاشر الصُّورُ العائِلِيَّة سِيرُ ذَاتِيَّة تَرْوِي الحَدَاثَةَ المَقْدِسِيَّة

عَصَام نصَّار

التصوير الفوتوغرافي والتاريخ والقدس

على الرغم من بعض الاستثناءات المهمة، فإن المؤرخين لا يأخذون مسألة التوثيق الفوتوغرافي والتصوير الفوتوغرافي بعين الاعتبار بشكل ملائم. فلا يزال المؤرخون اليوم يتعاملون في معظمهم مع التصوير الفوتوغرافي على أنه مصدر ثانوي في أفضل الأحوال، ولا يحتاجون إلى اعتباره جدياً. وهم إذا فعلوا ذلك، تراهم يفعلونه من قبيل تزيين الكتب والمقالات التي يعتزمون نشرها، بدلاً من استعمال الصور كبيئات تاريخية. ومن التضمينات الممكنة لهذا الاستخدام توكيد ما يطرح في متون نصوصهم، علاوة على الافتراض أن الصور لا تكاد تقدم شيئاً خارج قدرتها على تصوير الموضوع المائل أمام الكاميرا. ويبدو أن هذه الفرضية تردد بعقوبة صدى القول المأثور عن أحد مؤلفي القرن التاسع عشر بأن الصورة الفوتوغرافية إنما هي «مرآة ذات ذاكرة»^(١). وخلافاً لهذه النظرة التي نعتبر الصور الفوتوغرافية مرآة للحدث التاريخي، فهي تستعمل في هذه المقالة نوافذ على التاريخ تستطيع من خلالها أن تكتنه التاريخ لا أن تنظر إليه. التصوير اختراع مستحدث، يعود إلى النصف الأول من القرن التاسع عشر. غير أن استخداماته الواسعة النطاق ترقى إلى فترة لاحقة. فتطبيقاته المبكرة في مجالات الفن، وعلم الآثار، وكتابة الرحلات، والعلوم، جعلت منه علامة مهمة من علامات الحداثة الأوروبية في القرن التاسع عشر. والتصوير من

(١) المقصود هنا الكاتب أوليفر ويندل هولمز الذي استخدم هذا الوصف في مقاله، انظر:

Oliver Wendell Holmes, «The Stereoscope and the Stereograph», In *Classic Essays on Photography*, Alan Trachtenberg, ed. (New Haven, Conn.: Leet's Island Books, 1980), pp. 71-82.

حيث هو اختراع أوروبي تزامن مع عصر التوسع الاستعماري الأوروبي، وقام بدور مهم في تصوير السياسات الأوروبية في الخارج، وتبريرها والتعبير عنها. فبفضل التصوير الفوتوغرافي، باتت صور الأراضي المستعمرة وشعوبها متاحة أمام مواطني الإمبراطورية للاطلاع عليها وتكوين فكرة الاختلاف بصرياً. أمّا إلى أي مدى ساهم التصوير الفوتوغرافي في التعبير عن العنصرية، فموضوع دراسة بحاجة إلى كتابتها، لكن لا يحتاج المرء إلى مطّ خياله كي يزعم أن التصوير الفوتوغرافي كان له أثر ما. علاوة على ذلك، فهو يتيح لنا إلى حد بعيد إعادة بناء لموضوعه، لا مجرد صورة موضوعية بسيطة له. وهذا البناء مشروط لا بالخيار المتعلق بما يجب تصويره وكيف يصوّر فحسب، بل بالقضايا المتعلقة بالمشاهدين، وتوقعاتهم ونجارتهم مع الصور الفوتوغرافية أيضاً. وجملة القول، لم تكن الصور الفوتوغرافية قط خارج خطاب التاريخ، وإنما هي جزء من عملية صنعه. وتصوير القدس في القرن التاسع عشر خير مثال لهذا الأمر. فالتصوير الفوتوغرافي الذي وصل إلى فلسطين بعد شهرين فقط من إعلان اختراعه في العالم سنة ١٨٣٩، جعل صور القدس وسواها من المدن «المقدسة» في البلد سلعة عامة متاحة للجمهور الأوروبي.

قدم مصورو القرن التاسع عشر الأوروبيون على وجه الإجمال القدس كموقع توراتي مع مناظر طبيعية تشجّم ومخيلتهم التوراتية أكثر مما تشجّم مع المدينة العثمانية المائلة أمامهم حينها. فقد اخبروا تصوير مواقع ومواضع مذكورة في الكتاب المقدس، وكثيراً ما وضعوا تحتها تعليقات إما تمثل جملاً مأخوذة بحرفيتها من الكتاب المقدس، وإما إشارات إليها. وبهذا المعنى، أخفقت هذه الصور في التقاط المدينة في حيويتها، مثلما كانت في ذلك الوقت. وفي عملهم هذا كانوا يعرضون المدينة لحالة من أهلها كأنها كانت غير مسكونة، ولا يُظهرون الناس إلا عندما كانت الصورة تستدعي إلى أذهانهم مشهداً توراتياً، أو كانت صورة احتفال ديني. ونتيجة ذلك ظهرت القدس بصورة مكان يعني أوروبا كثيراً ويعني نظرتها إلى العالم، كما ظهرت بصورة موضع يحتاج إلى قوة أوروبا ورويتها وسيطرتها. فالقدس التي قدمها التصوير الفوتوغرافي الأوروبي في القرن التاسع عشر كانت نسخة منسوخة عن مخيلة أوروبا المسيحية، لا القدس الحقيقية القائمة في هذا العالم. وقد تبين أن تصويرها بألوان توراتية كان مفيداً للسياسة الاستعمارية في ذلك الزمن، يوم كانت الإمبراطورية العثمانية في أضعف أحوالها ومفتوحة على السياسات التدخلية للدول الأوروبية في ذلك الزمن. كما تبين أن تراث التصوير الفوتوغرافي هذا كان ذا فائدة لا للأوروبيين

في ذلك الوقت فحسب، بل للحركة الصهيونية لاحقاً في القرن العشرين أيضاً. وكانت هذه الحركة تطرح مطالب سياسية بفلسطين تعرب عنها بشعار «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض». ولا بد من أن صور فلسطين التي اختزلها مصورو القرن التاسع عشر وحصروها في القدس، وبيت لحم، والناصرية، كأرض خالية، كان لها دور ما في هذا السياق.^(٢)

مع ذلك، لم تكن هذه الساحة الوحيدة التي أثبتت فيها الصور الفوتوغرافية القديمة منفعتها. فالدراسات التاريخية الحديثة عن القدس تسودها الرؤية الصهيونية لهذه المدينة، وتعرضها باعتبارها مكاناً راکداً حتى مجيء الحوية الصهيونية. وكثيراً ما تستعمل الصور الفوتوغرافية التاريخية لتوكيد هذه الفكرة وتسلط الضوء على أن المدينة كانت مجرد مكان منعزل منسي من الإمبراطورية العثمانية؛ موقع لا يستحق الشهرة إلا كونه مرتبطاً بالتاريخ المقدس الشري، والذي بدأت أحداثه عن طريق زيارات المبشرين وسواهم من الأوروبيين. وبهذا المعنى، فمن الجائز الزعم أن تصوير القدس لم يقتصر على الإعراب عن المخيلة الشعبية الأوروبية في القرن التاسع عشر فحسب، بل أعرب أيضاً عن كيفية كتابة تاريخ هذه المدينة. فغياب الفلسطينيين، كجماعة وطنية ذات حقوق تاريخية، من الروايات التاريخية ينعكس بوضوح في الصور الفوتوغرافية التي نادراً ما كانوا يظهرون فيها.

الكتابة التاريخية والتصوير الفوتوغرافي والمدينة المقدسة

لئن اقتصرت الكتابة التاريخية عن القدس، في العصور السابقة، إلى حد بعيد، على روايات الرحالة واللاهوتيين، فإن تاريخ هذه المدينة أصبح منذ القرن التاسع عشر موضوعاً دارجاً للمؤرخين المحترفين والهواة على حد سواء. فاستناداً إلى أحد الفهارس الجيولوجرافية، شهدت الأعوام السبعون الأولى من القرن التاسع عشر صدور أكثر من ألفي كتاب عن القدس في أوروبا.^(٣) ومن شبه المؤكد أن عدد الكتب التي كتبت عن القدس منذ ذلك التاريخ يفوق هذا العدد كثيراً. والسمة البارزة في

(٢) للتوسع في الموضوع، أنظر: عصام نصار، «لفظات مغايرة: التصوير المحلي المبكر في فلسطين، ١٨٥٠ - ١٩٤٨» (رام الله: مؤسسة عبد المحسن القطان، ٢٠٠٥).

(٣) Reinhold Röhricht, *Bibliotheca Geographica Palaestinae* (London: John Trotter Reprints, 1989).

أغلبية الكتابات، إذا ما تم تفحصها بصورة نقدية، هي أنها تشارك في معظمها في التسلسل الزمني لتاريخ المدينة وتعمل ضمن الإطار التاريخي نفسه. إن التسلسل التاريخي إنما هو تسلسل يؤرخ للمدينة من النقطة التي أصبحت فيها عاصمة الملك داود، وينتهي باحتلالها من جانب إسرائيل في القرن العشرين، بحيث يبدو هذان الحدثان مترابطين. يُمنح التاريخ النوراتي للمدينة الأولوية عادة، بينما تبدو بقية النوااريخ أقل أهمية، وقد لا تظهر بأكثر من مجرد هوامش عن تاريخ المدينة. ومن الجائز لقائل أن يقول إن هذه الروايات، وبقطع النظر عن أجنداتها السياسية ومراميها الغائبة البعيدة، لا تؤرخ للقدس، وإنما هي تأريخ للحضور الأوروبي - والأفضل أن يقال الحضور المذكور - في المدينة. وعلى الرغم من أن تأريخ القدس الصهيوني والمتمحور حول أوروبا موضوع عظيم الأهمية، فإن الحدود المفروضة على حجم المقالة لا تسمح لي بالتوسع أكثر في هذا الموضوع.^(١) إن ما يعنني هنا، بدلاً من ذلك، هو التساؤل هل يمكن أن تكتب رواية تاريخية عن القدس بما هي مدينة أصلاً، لا عن أوروبا، والمسيحية، واليهودية وإسرائيل، والإسلام وحضارته وإمبراطورياته. بعبارة أخرى، هل يمكن أن نتصور تاريخاً للقدس لا يتعلق بأي أو بكل اللاهيين المذكورين أعلاه - هذا إذا اكتفينا بذكر قلة منهم فقط؟ لا توجد إجابات بسيطة عن هذا السؤال. لكن يمكن التوضيح باقتباس كلمات شاكرابارتي (Chakrabarty) أن مشروعاً كهذا «يشكل تاريخاً لم يكتب بعد»^(٢) وعليه، فإن المهمة الماثلة أمامنا تتعلق أكثر بضرورة أن نكتب «ضمن سرد تاريخ الحداثة المقدمة كل المتضادات والتناقضات والعنف والمآسي، والسخرية التي صاحبت في تكوين هذا التاريخ»^(٣) وفي السياق نفسه، لا يعني هذا أن المهمة تكمن في التخلص من النوااريخ جميعها التي كتبت حتى الآن، بقدر ما يعني تفويضها والإشارة إلى تاريخيتها بغية كتابة تاريخ يعطي سكان المدينة الأصليين الدور الفاعل. أهل القدس هم المدينة؛ ولا بد من أخذهم في الحسبان عند دراسة تاريخ مدينتهم. فمن دونهم ما كان للمدينة وجود، لكن ربما كان اقتصر وجودها على موقع أثري. وهذا لا يعني

(١) للتوسع أكثر بشأن كتابة تاريخ الفترة العثمانية في القدس، انظر:

Issam Nassar, *Jerusalem in the Late Ottoman Period: Historical Writing and the Native Voice*, in *Jerusalem: Idea and Reality*, T. Mayer and S. Mourad, eds. (London: Routledge, forthcoming, 2007).

Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference* (2) (Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000), pp. 42-43.

بالضرورة عدم إمكان دمج أصوات أخرى ولاعبين آخرين في تاريخ كهذا. إلا إنه يعني أن فاعلية أهالي الأرض الأصليين يجب أن تصبح جزءاً من أية رواية منتجة - رواية من شأنها أن تتأصل في تعدد الحداثات المتداخلة التي شكلت وأعادت تشكيل طرق عيش المقدسين وغيرت حباتهم.

لكن كيف يمكن إنتاج رواية كهذه إذا كان القسم الأكبر من مصادر التوثيق المتاحة للمؤرخين يتجاهل مجرد وجود السكان الأصليين؟ إضافة إلى أنه لم يكن لدى المقدسين ولا الفلسطينيين عامة، وطوال الفترة الحديثة كلها، مؤسسات قادرة على جمع الوثائق التاريخية والحفاظ عليها وتصنيفها. فلا وجود لأرشيف فلسطيني، ولا لمتحف وطني أو لمكتبة وطنية. والأرشيفات المتاحة التي يرجع إليها مؤرخو هذه المنطقة ليست فلسطينية ولا هي مكرسة تماماً لحياة الفلسطينيين وتاريخهم. فالأرشيفات، على غرار الأرشيف العثماني في إسطنبول، والأرشيف البريطاني في لندن، والأرشيف القومي الأميركي لمكتبة الكونغرس في واشنطن، والأرشيف الصهيوني أو أرشيف دولة إسرائيل، قد تحتوي على بعض المواد عن الفلسطينيين، لكن النطاق فيما يتعلق بممارسة تجميع الأرشيفات وأهدافها المؤسسية لا يشملان ولا يهتمان على مهمة الحفاظ على التاريخ والتراث الفلسطينيين.

لذلك، فإن كتابة تاريخ متحرر من «المخيلة المسيطرة» ثقتني أن يبحث المؤرخ عن أنواع أخرى من المصادر، كالأوراق الخاصة والوثائق العائلية والمذكرات والصور الفوتوغرافية. ونظراً إلى مركزية القدس في حياة فلسطين على مستويات متعددة، فإن حصنها من الصور والنشاطات الفوتوغرافية تفوق ما يماثلها في أية مدينة أخرى في البلد. لكن استعمال الصور الفوتوغرافية كـ«بيانات تاريخية» يستلزم إعادة توجيه طرق نظرنا إلى هذه الصور الفوتوغرافية التي ينبغي لمُشاهدتها أن يتحرر من ميله إلى البحث عن ذلك العمق (depth) الذي يفترضه نظام التمثيل الاستعماري. وهذا يعني أن عليه كمُشاهد أن يمتنع السطح (surface) سلطة معرفية أكبر. وأنا لا أستعمل لفظي «السطح» و«العمق» هنا للإشارة إلى الشرائح الرسومية في الصورة الفوتوغرافية، وإنما للإشارة إلى ما وصفه بيني (Pinney) بأنه «الموضوعة الحقيقية» التي تُمزج الأخلاقي/السياسي بتزمين يتعلق بموضوع ما (chronotopic)، أو بعبارة أوضح: التخلص من الوضع الاستعماري للناس في إطار هويات أو سياقات ثابتة لا يتوقع أن يفلتوا منها. وبكلمات أخرى: تحرير المصورين من العمق الروائي الذي يسمون به، وتحريرهم من هذه الرواية وتحويلهم إلى ما كانوا عليه اجتماعياً أو قديماً، أو إلى ما

هم عليه الآن. إن هذه العملية هي في الواقع عمل يهدف إلى تخريب النص السائد وتشويهه. وهي في الأساس أقرب ما يمكن إلى ما سماه شاكرابارني «تريف أوروبا».

وفيما يلي، سأفحص الممارسات الفوتوغرافية المبكرة في القدس، وذلك بهدف مزدوج يمثل في وضع المقدسين في قلب تاريخ مدينتهم، وفي الوقت نفسه تقويم القدر الذي يستطيع معه التصوير الفوتوغرافي أن يساعد المؤرخ في التحرر من النموذج «الغربي» [أو الصهيوني] للوعي [للمخيلة] ولطريقة التفكير المهيمنة بشأن المدينة وتاريخها.^(٦)

إن تاريخ الممارسة الفوتوغرافية المحلية في القدس عتصر مكون من عناصر بروز التصوير الفوتوغرافي المحلي في فلسطين كحرفة. ويعود هذا البروز إلى العقد الأخير من القرن التاسع عشر حين تأسست الاستوديوهات الفوتوغرافية في القدس لتلبية الطلب المحلي الصغير والمتنامي على الصور الفوتوغرافية. أولاً جاء إنشاء ستوديو غرابيد كريكوريان في أواخر الثمانينات، ثم مؤسسة خليل رعد في التسعينيات من القرن التاسع عشر. وسرعان ما افتتح المزيد من الاستوديوهات في القدس، فعلى ما يبدو أن حرفة التصوير الفوتوغرافي كانت مريحة إذا نظرنا إلى عدد محترفيها التجاريين.^(٧)

مع تكاثر الاستوديوهات جاء تزايد الطلب على الصور الفوتوغرافية. وقد تشكل هذا الطلب، بلا شك، وفق طبيعة الممارسات التصويرية وطبيعة الأرملة. فقد كان الناس يرغبون في الظهور في الصور الفوتوغرافية، فكانوا يذهبون إلى الاستوديوهات لهذه الغاية ويدفعون الثمن المطلوب ويحصلون على السلعة المطلوبة. بعبارة أخرى، كان أصحاب الصور الفوتوغرافية أنفسهم، في صور البورتريه، أي الصور الشخصية، على الأقل، هم الذين ساهموا في بدء عمل التصوير الفوتوغرافي. وكانت الصور المأخوذة تعود إليهم، وإليهم حصراً. ذلك بأن هذه الصور لم يلتقطها مصور سائح ربما كان كُلف أن يلتقط صوراً تذكّر بالتاريخ التوراتي، أو تنسم بأهمية إثنوغرافية. بل كانت هذه الصور، على العكس من ذلك، تعود حصراً إلى الزبائن الذين طلبوها والذين كانوا يرغبون في أن يشاهدوا أنفسهم بمظهر يرضي حاجة اجتماعية، أو قانونية، أو شخصية محددة يريدون تليينها. بعبارة أخرى، كانوا يرون أنفسهم في

(٦) Ibid.

(٧) للاطلاع على تاريخ مفصل لمختلف الاستوديوهات، انظر: نصار، مصدر سبق ذكره.

الصور، لا ممثلين لجماعة أو عناصر في رواية تاريخية معينة. علاوة على ذلك، وعقب شراء صورهم الفوتوغرافية الخاصة، كانوا يوظفونها، أو يضعونها في ألبومات، أو في الأدراج. وما لم يفعلوه هو نشرها في كتب، أو كتب مقدمة مزينة، ولا هم عرضوها كأعمال فنية. ومن غير أن يقصدوا ذلك، وبمجرد أن يشخصوا الصور وينسبونها إلى أنفسهم، كانوا يرقون الرواية التاريخية ذات السيادة. لنأخذ مثلاً من صور نساء الطبقة الأرستقراطية أو الطبقة البورجوازية المحلية التي كن يظهرن فيها مكنسيات لباس البدويات. وقد درج هذا الميل في وقت مبكر في التصوير الفوتوغرافي، ويبدو أنه يحاكي التقليد الأوروبي المتمثل في تصوير «أنماط» الناس في الأراضي المحتلة. وفي الصور الفوتوغرافية الأوروبية في القرن التاسع عشر، كانت مختلف صور النساء البدويات أو الفلاحات تظهر إلى جانب صور رجال الإكليروس، والحاخامين، ورجال الدين السامريين. ولم تكن هويات الأشخاص الذين كانوا يظهرن في معظم تلك الصور تقريباً تكشف، وذلك لأنهم كانوا يعبرون عن جوهر مختلف عن ذواتهم كأفراد. وكان تفهم هذا الجوهر يستلزم حداً أدنى من معرفة النظرة الأوروبية، ثم الصهيونية لاحقاً، إلى العالم. لكن عندما قامت خالة والدتي، جوليا اللوصي، في سنة ١٩٢٠ تقريباً، بزيارة مؤسسة تصوير محلية مع صديقة لها ونصورت مكنسية لباس امرأة قروية مع صديقتها الحاملة جرة الماء التي تستعملها النساء القرويات لحمل الماء من العين، لم تكن مدفوعة برغبة ثوراتية أو برغبة إنشغرافية، وإنما كانت ببساطة تلتقط صورة مع أعر صديقة لها. وقد وصلت هذه الصورة الفوتوغرافية إلى أقاربها جميعاً في مختلف أنحاء العالم وهم: شقيقتها التي هاجرت إلى الإكوادور، وأشقائها في القدس، وأقاربها الآخرون في عمان ورام الله وبيروت. ووضعت نسخة عن هذه الصورة بعناية في اليوم صورها إلى جانب صور أصدقائها وأقاربها من تلك الحقبة من الزمن.



جوليا اللوصي (في الخلف) وصديقتها في صورة في الاسوديو

التصوير الفوتوغرافي وإنتاج الصور المحلبة

إن تفحص عمل أوائل المصورين الفوتوغرافيين المحليين في القدس - استناداً إلى مجموعة النيفاتيف (negative) والصور الفوتوغرافية التي خلّفوها، وإلى صور في مجموعات خاصة بالعائلات - يدل على أن لب عملهم كان تصوير صور البورتريه. ومع ذلك، فقد صوروا أيضاً مواقع مهمة، وأمكنة دينية، وكنائس، وقبة الصخرة، وما أشبه، ولعل الغاية من ذلك كانت بيعها في السوق للسياح. وفي الوقت نفسه، كثيراً ما كان يطلب منهم تصوير مناسبات عائلية مهمة. لن أعلق هنا على تصوير كل من المشهد الطبيعي والموقع الديني، لأنني أعتقد أنه يحاكي، مبدئياً، الأعمال التي أنتجها مصورون أوروبيون أقدم عهداً، نظراً إلى أنه كان يستهدف السوق. لكن أعمالهم في تصوير الشخصيات وتلبية الطلبات هي التي تجعلها تختلف اختلافاً فريداً عن أعمال نظرائهم الأوروبيين، وربما عن أعمال الصهيونيين أيضاً، في ذلك الوقت. ففي هذين النوعين الخاصين من التصوير الفوتوغرافي يشكل عمل المصورين المحليين نافذة على حياة أهالي المدينة الأصليين ومجتمعهم. وفي مجال تصوير الشخصيات يبرز عدد من الممارسات المشتركة، فكما تبين من صورة جوليا اللوصي، كان تصوير الناس في ما كان يوصف بـ «اللباس العربي المحلي» ممارسة شائعة كما يبدو.

والواقع أن عدداً من المصورين الأوائل، وفي جملتهم كريكوريان ورعد وتومايان، كثيراً ما كانوا يعلنون أنهم متخصصون بهذا النوع من التصوير الفوتوغرافي. ونشاهد أدناه إعلاناً بالألمانية للمصور المقدسي جوزيف تومايان يبين فيه قدرته على تصوير الناس في أي زي محلي يشاءون، سواء أكان زي البدو، أم زي رام الله، أم زي بيت لحم.

J. TOUMAYAN

Königlich Spanischer Hofphotograph

Eröffnete am Neuen Theophrast N. 11 der Fiume JERUSALEM

Gegründet 1907

Künstliche Photographien und Vergrösserungen

Photographien in Trachten der Eingeborenen

von Bethlehen — Ramallah

Beduine und Beduinen (auch in Gruppen)

Photographien der Pigergruppen auf Bestellung

Entwicklung und abziehen der Platten und Films innerhalb 24 Stunden

Verkauf von Platten und Films aller Firmen

Trachten der Eingeborenen stehen zur Verfügung unserer Kunden



ومن الممارسات الشائعة الأخرى ما يتعلق بإنتاج الصور العائلية، التي كانت شائعة إجمالاً في صفوف العائلات العربية السليمة أولاً وما لبثت أن شاعت في صفوف العائلات المدينية الثرية السليمة منذ أوائل العشرينيات من القرن الماضي. وكانت الصور من هذا النوع تُظهر بانتظام رب الأسرة - أي الرجل - في الوسط، وذوجته إلى جانبه، في موقع أدنى، وتحيط به بقية العائلة. وتوضح الطبيعة الأبوية للمجتمع العربي في فلسطين في ذلك الزمن في صور يقف فيها الأب في وسط الصورة والأم بقربه، أدنى قليلاً، ومن حولهما الأولاد، كما كانت الأم تحمل الطفل الأصغر. ومع مرور الزمن، بدأت صور العائلة من دون الأب تصبح شائعة في بعض المناطق والطبقات الاجتماعية. فالهجرة إلى الأميركيتين، أو التجديد في أثناء الحرب، ربما فسرا غياب الأب (والحق أنه من الجائز أن تكون صور كهذه إنما التقطت من أجل الأب الغائب).

ومن العادات الشائعة أيضاً في صور الاستوديوهات ما يتصل بكثير من صور البورتريه لرجال في البزة العسكرية. فنجد صور رجال فلسطينيين في زي الجيش العثماني، أو زي الشرطة البريطانية، ثم صور رجال المقاومة. ومن اللافت جداً ما تمتعت به هذه الصور من شعبية في فترة الحرب العالمية الأولى (١٩١٤ - ١٩١٨). فبينما كانت صور الأعيان وأفراد النخب العثمانية الحاكمة شائعة في فترة ما قبل الحرب، شاعت في فترة الحرب صور الجيل الأصغر سناً والأفقر. ومن الجائز أن يفترض المرء أن تلك الصور التقطت من أجل الأحبة الذين علقهم هؤلاء الشبان وراءهم يوم مضوا إلى الجبهات البعيدة ليقاتلوا باسم السلطان العثماني. وفي الغالب، كانت هذه الصور أول وآخر ما التقط لهؤلاء الجنود الذين لم يعد كثيرون منهم إلى ديارهم بعد الحرب.^(٨) وبالتالي بقيت هذه الصور من السمات المميزة للتصوير الفوتوغرافي الفلسطيني طوال عقود بعد انتهاء الحرب. قصور الرجال المرتدين البزة العسكرية - سواء أكانت بزة الشرطة البريطانية أم بزة الجيش الأردني، أم بزة مقاتلي منظمة التحرير الفلسطينية - تكاد تزين كل منزل فلسطيني تقريباً. ومع أن استوديوهات كريكوريان ورعد وتومايان (وكثيرين سواهم) أنتجت هذا النوع من صور البورتريه، فإن الجيل الثاني من المصورين الفوتوغرافيين من أمثال حنا صافيه وعلي زعرور، التقط صوراً مماثلة، لكن في الميدان وخارج حدود الاستوديو. فكثير من الصور التي

(٨) من المعتد أن تلك الجيش العثماني أيد خلال الحرب.

التفعلها حنا صافيه في الأربعينيات من القرن الماضي مثلاً يظهر زعماء من أمثال عبد القادر الحسيني واقفاً أمام الكاميرا محاطاً بغيره من الرجال المسلحين من قوات الجهاد المقدس التي قادها.

المجال الآخر الذي امتاز به فن التصوير الفوتوغرافي الميكر المحلي في القدس كان تصوير المناسبات العائلية والاجتماعية الخاصة. وضمت هذه احتفالات دينية، ومناسبات عائلية كالأعراس والمآتم، وحفلات التخرج من المدارس. كما كان من الشائع أيضاً عند المدارس، ولا سيما مدارس الإرساليات، أن تستأجر مصورين لالتقاط صور تظهر أعمالها الخيرية وحفلات تخرج تلامذتها. ولعل هذه الصور كانت مفيدة في نشاطات جمع التبرعات في ما وراء البحار. ويمكن التماس مثال جيد لهذه الصور المطلوبة في أعمال خليل زعد وعيسى صوابتي في يافا. فكلاهما صور حفلات تخرج الطلاب طوال فترة الانتداب.

لعل أدعى أنواع الصور الاجتماعية إلى الاهتمام ما يمكن تسميته بـ «صورة ما بعد الوفاة» أي تصوير المتوفى قبل الجنازة أو خلالها. ويبدو أن هذا النوع من التصوير كان أكثر شيوعاً في صفوف المجتمعات المسيحية في القدس وضواحيها مما كان عند المسلمين أو اليهود. فصور أفراد الإكليروس المتوفين، ولا سيما البطارقة والمطارنة، يمكن أن توجد في أرشيفات صور ترقى إلى أواخر القرن التاسع عشر في كثير من كنائس فلسطين. ويبدو أن هذا التقليد، الذي كان مقصوراً على رجال الإكليروس في أول الأمر، قد شاع في صفوف المسيحيين في أوائل القرن العشرين. والواقع أنه كان مألوقاً لدى مستوديوهات التصوير الفوتوغرافي المحلية أن تنشر إعلانات أنها متخصصة بتصوير الجنائز. وفي كثير من الحالات، كان الشخص المتوفى يصور في وضع يقارب وضع الوقوف، مع رفع الثابوت على ارتفاع بسيط، وكانت العائلة تحيط به. ولا نعرف كيف نشأ هذا التقليد في التصوير الفوتوغرافي في الشرق الأدنى. ومع ذلك، فإن صور ما بعد الوفاة كانت معروفة في أنحاء أخرى من العالم في تلك الفترة كما كانت الحال في الولايات المتحدة والهند. وربما كان سبب اللجوء إلى صور ما بعد الوفاة في فلسطين أن الشخص لم يكن صُور من قبل في حياته: وفي هذه الحال، كانت صورة الشخص الأخيرة هي صورته الأولى أيضاً. وقد عُبِّرَ أيضاً عن سمة إنسانية أعم: فالتقاط الصور مع المتوفى محاطاً بأفراد عائلته، ربما كان، كما لاحظ كريستوفر بيني في مناقشته لهذه الظاهرة في حالة الهند، «تعبيراً عن خليط من الحب... وحاجة الأقارب المفجوعين إلى التمسك

بذكرات من المتوفى. (٩) وفي الواقع، إن مثل هذا النوع من التصوير لا يزال موجوداً حتى يومنا هذا.

إلى جانب المصورين المحترفين النحليين، أصبح التصوير الفوتوغرافي في تناول الهواة من جمهور فلسطين بسرعة نسبياً. إذ اقتنى الأفراد كاميراتهم الخاصة وراحوا يلتقطون الصور بأنفسهم، ولا سيما خلال فترة الحكم البريطاني (١٩١٨ - ١٩٤٨). وفي هذه الصور نجد طيفاً واسعاً من الموضوعات المصورة والأساليب التصويرية. لكن هذه الصور كانت محدودة من حيث الاستعمال العام، إذا قوبلت بتلك التي التقطها المحترفون، إلا إنها تتيح لنا نافذة على الحياة العائلية والاجتماعية في القدس أيضاً. وكان الذين يصورون، والذين لم يصوروا بدرجة أقل، يعتنون عناية كبيرة بصورهم عبر وضعها في الألبومات. وهذه الألبومات، وهي مجموعات من الصور الجيدة الترتيب بحسب نظام معين، لم تحظ إلا نادراً بالدراسة كونها موضوعات قائمة بذاتها. وأنا على اقتناع بأن الألبومات تمثل مضماراً مهماً يمكن فيه تحدي التقاليد «الغربية» والتأريخ السائدتين بالنسبة إلى القدس وفلسطين، ذلك بأنها، بالإضافة إلى الصور التي تحتويها، تشكل رواية وقصصاً حكيها أصحابها بعناية فائقة.

التواريخ الحميمة: الألبومات العائلية بما هي روايات

لئن كان اختراع التصوير الفوتوغرافي، ثم وصوله إلى القدس ك ممارسة محلية، ظاهرة حديثة العهد نسبياً، كما بينا أعلاه، فإن الألبومات الفوتوغرافية أحدثت من ذلك، فتاريخها يعود إلى سنة ١٨٥٤، عقب ظهور بطاقة الزيارة - وهي صورة فوتوغرافية مرتجة على بطاقة. وقد نشأ استعمال الألبومات بغية تجميع هذه البطاقات، كانت أولى استعمالات الألبومات الفوتوغرافية، إذاً، غير شخصية من حيث طبيعتها، إذ إن الصور المجمعة والمنظمة فيها لم تكن حميمة، ولم تكن لها أية استعمالات شخصية، أو عائلية بعد، وكان تجميع الصور في ألبومات بدعة لم يكن الألبوم نفسه ضرورياً فيها إلا من حيث هو مستودع للصور الفوتوغرافية. ومن المعتقد أن هذا «التقليد» الجديد نسبياً «استأثره» مثال الملكة فيكتوريا ثم سرعان ما أصبح بدعة، في بريطانيا أولاً ثم في أمريكا الشمالية، ابتداء من ستينيات القرن التاسع عشر

Christopher Pinney, *Camera India: The Social Life of Indian Photographs* (Chicago: University of Chicago Press, 1997), p. 129.

ويتروى على هذا، إذاً، أن هذا «التقليد» تأخر في كسب الشعبية في فلسطين، ولا سيما في صفوف سكان البلد الأصليين، لكنه لم يكن غائباً كلياً أبداً. فمن الجائز أن القليلين من زوار القدس الأوروبيين، أو سكانها، بدأوا بجمع الصور في ألبومات. وعلى كل حال، فإن زيارة أمير ويلز سنة ١٨٦٢ أثمرت ألبوم صور فوتوغرافية التقطها فرانسيس بدفورد (F. Bedford) الذي رافقه بغية توثيق الرحلة. وقد تم توثيقها في ألبوم محفوظ حالياً في صندوق استكشاف فلسطين في لندن. ويصح الأمر نفسه بالنسبة إلى سواه من أصحاب المناصب الأوروبيين، الذين نعرف منهم السيدة فن، زوجة جيمس فن (J. Finn)، القنصل البريطاني في القدس، الذي خدم في القدس من سنة ١٨٤٦ إلى سنة ١٨٦٣. وقد حُفظت مجموعة صورها الفوتوغرافية في ألبومات محفوظة حالياً في أرشيف صندوق استكشاف فلسطين في لندن. وبالمثل، فإن السلطان العثماني، الحاكم صاحب السيادة على فلسطين في ذلك الزمن، كان معروفاً بمشروعه الكبير لتصوير الإمبراطورية، وهو مشروع ساقه إلى إرسال مصورين فوتوغرافيين إلى مختلف أنحاء الأراضي العثمانية الواسعة. وبحلول القرن العشرين، كان عدد من المصورين ومؤسسات في القدس، كمطبعة القريسيكان، يبيعان ألبومات ذات أغلفة من خشب الزيتون ملانة صوراً للأراضي المقدسة، وأحياناً يتم لصق أزهار فلسطينية مجففة على الغلاف الداخلي. وكانت هذه الألبومات تعكس رحلة حاج في فلسطين في ذلك الزمن. وكانت الصور أساساً للمدن المقدسة المسيحية كالقدس وبيت لحم والناصرة. وكانت المواقع التوراتية في هذه المدن مصورة، لكن من دون حياة المجتمع. وكان دخول الألبومات المدرج إلى الحياة الفلسطينية يعكس دخول التصوير الفوتوغرافي بالتدريج إلى المنطقة ككل. وبحلول الثلاثينيات من القرن الماضي كان الزوار الرسميون يهذون ألبومات لمختلف مواقع البلد، ومنها الألبوم الذي قدمه مفتي القدس إلى رئيس أساقفة كانتربري عندما زار الأخير فلسطين خلال فترة الانتداب البريطاني.

غير أن الألبومات دخلت المجتمع الفلسطيني بصورة سجل عائلي. فقد كان

(١٠) أنظر: Nancy C. Micklewright, «Personal, Public and Political (Re) Constructions: Photographs and Consumption», In *Consumption Studies and the History of the Ottoman Empire, 1580-1922. An Introduction*, Donald Quenert, ed. (New York: State University of New York Press, 2000), p. 271.

الألبوم العائلي لا يركز على مواقع فلسطين، وإنما على حياة الشخص الذي اقتنى الألبوم، وحياة أصدقائه وعائلته. وراجت ألبومات الصور الفوتوغرافية بين الناس في فلسطين بالتدريج، كما راح المزيد من هؤلاء ينظمون صورهم في ألبومات منذ العقد الأخير للحكم العثماني في فلسطين. وكانت هذه الألبومات في معظمها ذات طبيعة عائلية، لكن كان المرء يجد أحياناً أن ثمة استثناءات تشذ عن نمط الألبوم الشخصي وتدخل في نطاق الألبوم ذي الطبيعة العامة. ومن هذه الاستثناءات مجموعة ألبومات واصف جوهرية، الموسيقار المقدسي الذي نُشرت مذكراته حديثاً. وتستحق هذه الألبومات التفحص نظراً إلى الطبيعة العامة للصور وعدد المجلدات التي حفظت فيها. فقد خلف جوهرية، الذي تروي مذكراته حياته في القدس منذ سنة ١٩٠٤ تقريباً حتى رحيله غير الإرادي سنة ١٩٤٨، سبعة ألبومات تحتوي على قرابة تسعمئة صورة. ولا تظهر في مذكراته التي نُشرت حديثاً في مجلدين إلا حفنة من الصور. إذ لم يكن ممكناً نشر المجموعة كلها في مجلدي المذكرات بسبب ضيق الحجم ليس إلا. وقد ترك جوهرية عدة دفاتر ملاحظات إلى جانب الألبومات تتيح معلومات مفصلة عن كل صورة في المجموعة. وشكلت الألبومات والصور المنسقة فيها ما وصفه جوهرية بالتاريخ الفوتوغرافي لفلسطين خلال الفترة الأخيرة من الحكم العثماني وما أعقبها من فترة الانتداب البريطاني. وأحال جوهرية في المذكرات على الصور للتدليل على حدث كان يشير إليه. وقد كرس الألبوم الأول منها للقدس، وكرس الألبومات الستة الأخرى لتاريخ فلسطين عامة، خلال كل من أواخر الفترة العثمانية وفترة الانتداب البريطاني.

ويمكن لكل صورة في هذه الألبومات أن تُقرأ، ككل الصور الفوتوغرافية، بعدة طرق. لكن نظراً إلى أن هذه الصور رُتبت بعناية في سبعة ألبومات بحسب الموضوع والتسلسل الزمني، فمن الممكن أيضاً قراءتها باعتبارها تشكل نصاً واحداً متكاملًا. فالألبومات المصنفة بعناية تلزم الناظر ألا يراها كمجرد مجموعة من الصور الفردية لكل واحدة منها موضوعها الخاص فحسب، بل أيضاً من حيث أنها تشكل موضوعات في ذاتها. بعبارة أخرى، يجب أن ينظر إليها في كليتها، لا من حيث هي مجرد مستودع من الصور المنفردة. فموضوعاتها تشكل عادة قصصاً تروىها عن عائلة ما، عن حياة فرد ما، عن رحلة أو مناسبة كبرى أو حدث كبير ما.

كتب جوهرية في الألبوم الأول، وعلى الصفحة الأولى منه، إهداء إلى السلطان العثماني ومنصرف القدس. إنها لعلاقة بالسلطة لافتة للنظر، ولا سيما أنه لم يلتق

السلطان قط، ولا قبض للسلطان أن يلقي أية نظرة على الألبومات. وإذا أخذنا في الاعتبار إمكان أن يكون النص قد كُتب بعد نهاية السلطنة العثمانية، فإن الإهداء يصبح أكثر إثارة للتساؤل. وفيما يلي ما كتبه جوهريّة في تلك الصفحة الأولى من الألبوم الأول:

أُزِنَ هذا الألبوم... رمز الدولة العثمانية (...) صاحب الحلاوة السلطان
عبد العزيز، أحد ملوك الدولة العثمانية وقد خلّقه هذا المنصب العالي إليه
(كذا) السلطان عبد الحميد. وصورة لنجل عطفاه (كذا) رؤوف باشا متصرف
القدس. (١١)

هذا التقديم، إضافة إلى طرافته الناجمة عن كونه قد كُتب بعد نهاية الدولة العثمانية بنحو خمسين عاماً، يعطي الانطباع بأن السلطان طلب من واصل إعداد الألبوم.

هل كان جوهريّة جاداً في شأن هذا الإهداء؟ أم أنه مجرد جزء من روح الفكاهة الظاهرة في أسلوب كتابته على امتداد المذكرات؟ أيّاً يكن الأمر، فقد أفلح في أن يرينا، نحن المتفرجين، صورة للحكم العثماني في فلسطين تختلف عما قد نصادفه في الكتابات الحديثة عن تلك الحقبة.

فالألبومات السبعة توازي المذكرات من حيث الموضوعات، والأشخاص، والأماكن، والأحداث. وفي الواقع كان جوهريّة بحيل، بين الفينة والفينة، قارئ المذكرات على الصورة المحددة في الألبومات، مشيراً بعناية إلى موضوعها، ورقمها، وعلى الرغم من أن المجموعة تفنقر في كثير من الأحيان إلى معلومات ضرورية، كاسم الصورة، أو التاريخ الدقيق الذي أخذت فيه كل صورة، فإن جوهريّة كان أقرب إلى الدقة في الاعتناء بتوثيق أسماء الأشخاص والأماكن التي تظهر في الصور (ويضمن أحياناً ملحقاً عن الأفراد الذين يظهرون في الصور). إن هذا التوثيق المنقن المقترن بترتيب الصور وفق الموضوع والتسلسل الزمني، يجعل مجموعته تاريخاً بصرياً واجتماعياً وسياسياً حياً وقيماً لفترة حاسمة من تاريخ فلسطين الحديث.

لقد قام جوهريّة بجمع الصور؛ وهو لم يلتقطها، ولم يذكر أسماء مصوريها. غير أن بعض هؤلاء وقّع الصور أو طبع علامته على ظهرها. وقد تمكن كاتب هذه

(١١) أنظر: عصام نصار (تحرير)، القدس العثمانية في المذكرات الجوهريّة: الكتاب الأول من مذكرات الموسيقي واصل جوهريّة، ١٩٠٤ - ١٩١٧ (القدس: مؤسسة الدراسات المقدسية، ٢٠٠٣)، المقدمة، ص ٨٧.

السطور من تحديد مصوري عدد من الصور أيضاً. وكان التقط الصور مصورون شتى عملوا في فلسطين أو قاموا بزيارتها؛ وكثير منها التقطه مصورون مقدسيون من أمثال رعد، وكريكوريان، وصافيه، وقهوجيان، بينما كانت صور أخرى من تصوير إريك ماتسون (E. Matson)، أو أحد المندربين لديه في محترف الكولونية الأميركية. وكان عدد قليل جداً من الصور من تصوير مصورين يهود كانوا يعملون في القدس. ولم يكن جوهرية يولي أي أهمية لهوية المصور. أو لما كان ينوي قوله عندما التقط الصورة، وإنما كان يكتب تعليقاته الخاصة بكل صورة في المجموعة، معطياً كلاً منها رقماً متسلسلاً، بحيث كان يضع قائمة بكل الصور وترتيبها في دفتر ملاحظاته.

تبرز إحدى هذه الصور بوجه خاص، وهي صورة التقطها أحد مصوري الكولونية الأميركية (لارسن على الأرجح)، في ٩ كانون الأول/ديسمبر ١٩١٧، مثلاً لوضع الفلسطينيين في صلب التاريخ الفلسطيني. إنها صورة مشهورة إجمالاً. وهي تظهر في عدد من الكتب عن الحرب الكبرى مع تعليقات تشير دائماً إلى الاستسلام، وتسمي الضابطين البريطانيين المصورين. إنه مثال عَرَضِي لتواريخ متزامنة وغير متقاطعة - وهذا ما يُوَصِّل الفكرة التي أحاول توضيحها، بلا جهد، وإن من وجهة معاكسة - فالصورة هذه تظهر في اليوم جوهرية، مع قائمة بأسماء ومناصب كل من يظهر في الصورة - الجميع باستثناء الضابطين البريطانيين. ويكتب قائلاً إنه كان مع شقيقه ووالدته في منزل شقيقته الكبرى، بالقرب من جمعية الشبان المسيحيين، ويذكر أسماء الذين كانوا بصحبته في ذلك اليوم - كان كثيرون منهم من الجنود الذين فروا من مراكزهم. ثم يتابع روايته للوقائع اليومية، ويتكلم على الاستسلام والصورة المصاحبة له. إن روايته وتعليقاته على الصورة - وهي نقبض غير مقصود للرواية السائدة في الغرب - تذكرنا بأهل المدينة وحياتهم خلال تلك اللحظة التاريخية؛ وهي تتيح لنا فرصة نقية لحد جسر بين تاريخين غير متقاطعين وإدماج صوت الحياة المقدسية في صلب التاريخ.

تعارض اليومات واصف جوهرية تعارضاً صارخاً مع اليومات جوليا اللوصي المذكورة آنفاً. فاليوميات تتكون أيضاً من صور لم تلتقطها هي بنفسها، لكنها، خلافاً لحالة جوهرية، صور تنتمي إلى الإطار الشخصي والعائلي. تروي اليوميات حياة شخصية حملتها مع زوجها إلى جزيرة هايتي حيث كانا يملكان تجارة ويعشان عيشة الطبقة العليا إذا ما حكمنا على مضمون الصور الفوتوغرافية. وقد عادا إلى فلسطين على الأرجح في الثلاثينيات من القرن العشرين، وانشغلا بمشاريع متنوعة منها تشييد



صورة استسلام القدس للضابط البريطاني في ٩ كانون الأول/ديسمبر ١٩١٧. الأشخاص الذين يظهرون في الصورة هم: رئيس بلدية القدس حسين سليم الحسيني، توفيق صالح الحسيني، وشادي المهدي، مأمورا الشرطة أحمد شرف وعبد القادر العلمي، والشرطيون إبراهيم الزبون، وحسين المعني، وحول إسماعيل الحسيني، وحنا إسكندر اللحام (الذي يحمل علم الاستسلام الأبيض).

منزلهما في حي الطالبية في القدس. كما أنهما شيدا، بالاشتراك مع شقيقها، مبنى كبيراً حديثاً على طريق باقلا، وهو الشارع التجاري الرئيسي في المدينة الحديثة. وقد أُنجز المبنى الواقع في شارع بن يهودا لمناجر ومكاتب منها بعض المنظمات اليهودية. وربما كان هذا السبب في قصف الثوار العرب المبنى في عام ١٩٤٧/١٩٤٨.

ومن الممكن تشكيل ألبوم صور فوتوغرافية في زمن معين عن زمن سابق، الأمر الذي قامت به منى حليبي. إذ جمعت صور والدتها وعمتها وسواهما من أقاربها الذين عاشوا في القدس حتى سنة ١٩٤٨، عندما اضطروا إلى مغادرة منازلهم ولم يتح لهم العودة إليها بعد أن سقطت المنطقة تحت السيطرة الإسرائيلية. ففي هذه

الأيومات، استطاعت مني حلمي، التي قصدت الحفاظ على تاريخ العائلة عبر حياة الناس المصوّرين في الصور الفوتوغرافية، أن تعيد بناء حياة مجتمع - أو قطاع من - اختفى ولم يعد ممكناً. وقد جمعت مع الصور أعراضاً شخصية وتذكارات أخرى، فضلاً عن مجموعة رسائل ووثائق، ودفاتر ملاحظات. وتمكنت، بسبب عملها في التجميع والتنظيم والحفظ، من أن تعيد تركيب حياة لوالدتها لم تعرفها قط. وهي لم تتوصل إلى رؤية والدتها في زمن ومكان مختلفين فحسب، بل تمكنت أيضاً من إعادة تركيب أقسام كبيرة من حياتها. وفي مقالة قصيرة لها عن علاقة الحب بين عفيفة صيداوي وألفونس الترو في القدس في بداية القرن العشرين، تمكنت من فتح نافذة تطل على أخلاق تلك الفترة ومحرماتها.^(١٢) لكن الأهم هو عمق وتعقيد المشاعر مع تقدم الشايبين من حال الصداقة إلى الخطبة فالزواج. وقد زينت مقالاتها ببعض الصور التي حصلت عليها. ونحن نرى من خلال مجموعة الصور والرسائل القدس أيام عفيفة وألفونس. كانت تلك القدس التي وصفت بـ «الجديدة»، لأن مركز نشاطاتها كان خارج المدينة القديمة في أحياء أنشئت حديثاً. وكانت العائلة تقيم بالبقعة غربي المدينة القديمة. وكانت لها شبكة من الأصدقاء والأقارب الذين كانوا يقيمون في الجوار والذين يبدو أنهم كانوا يشكلون جزءاً لا يتجزأ من حياتها الاجتماعية والعائلية. ومن الصور الأخرى التي نفحصها لعائلة السلطي في عمان وبيروت اليوم، وعائلة خليل السكاكيني، وعائلة فائق تماري في رام الله تظهر أيضاً نموذجاً مماثلاً. تكشف الصور عن حياة شخصية جداً وحميمة. لكن بناء المنازل وتنظيم الجنائن كان جزءاً من التاريخ العام. وكانوا يشيدون منازل يفتخرون بها، ويفرشونها بأثاث متطور غربي الطراز، وكانوا يحرصون أيضاً، على ما يبدو، على تضمينها أعمالاً فنية وحرفية محلية وعرضها. وكانوا دائماً يلبسون ثياباً أنيقة عند الوقوف من أجل الصور. حتى عندما تكون صور ميران على سقف قلة، كما كانت مناسباتهم العائلية والاجتماعية تصور في تفصيلاتها. إذ كانت تصور الأعراس، واحتفالات المعمودية، والخطبة، والنخرج، والإجازات، وغيرها من المناسبات في أدق تفصيلاتها، وكانت كل صورة فريدة في ذاتها. وبما أن الأيومات تعيد الحياة إلى ما ولى وزال، فإن شيئاً من الحزن لا يمكن نحاشيه، إذ يدرك المرء أن ذلك كله مضى. والأهم أن صور مرحلة ما بعد النكبة نادرة إن لم تكن معدومة في معظم

Mona Halabi, «Courtship in Ottoman Jerusalem: The Intimate Correspondence of (12) Alphonse and Afifeh» *Jerusalem Quarterly*, no. 26 (Spring 2006).

المجموعات/الألبومات من هذا القبيل. لننظر إلى الصورة التالية من مجموعة مني حلي. إنها صورة مجموعة من الناس الذين يقفون أمام ما يمكن أن يكون محطة باص. والواقع أنني عرفتُ منها أنهم كانوا يتظرون الباص ليحملهم بعيداً إلى ما ظنوا أن من شأنه أن يكون «إجازة» قصيرة حتى نهذا الاشتباكات. والحقيقة المرة أن هؤلاء جميعاً، الظاهرين في الصورة، غادروا بيوتهم ولم يعودوا إليها قط. ذلك بأن إسرائيل منعته من العودة وأعطت منازلهم، التي كانوا صمموها وشيدوها، لمهاجرين جدد من اليهود حلوا محلهم.



هذه الصورة في منطقة البقعة جنوبي القدس التقطت في نيسان/أبريل - أيار/مايو ١٩٤٨. زكية جبر هي الأولى من اليسار، ثم ملي إسحق زبادا، وثينا شماس، وأليس شماس، وصية مجهولة، وعفيف جبر والرجل الأكبر سناً هو سيرو شماس، والد نينا وأليس، والرجل الأخير في أقصى اليمين مجهول (مجموعة مني حلي).

خاتمة

يواجه مؤرخو القدس الفلسطينية المعاصرين انعدام المصادر الأولية لدراسة تاريخ المدينة الحديث. فلا وجود لأرشيفات وطنية، وتلك الموجودة لا تعنى بتاريخ المدينة الاجتماعي، وإنما بتشيد الأسس التاريخية لدولة إسرائيل. وقد ترك تدمير المجتمع الفلسطيني سنة ١٩٤٨ وتفكيك فلسطين فراغاً من حيث الوثائق والمصادر

التي كان من شأنها أن تملأ الفجوة، جزئياً على الأقل. فما هو متاح للمؤرخ إنما يقتصر على مواد لا يعد الحضور الفلسطيني فيها تحديداً موضع تركيز، كالسجلات الفصلية والسجلات الإسرائيلية والوثائق البريطانية أو العثمانية. ولملاء هذه الفجوة يمكن استعمال المذكرات والصور الفوتوغرافية، التي ترقى إلى تلك الفترة، أكثر مما تم استخدامها حتى الآن. فالألبومات الصور سجل يتضمن الاثنين: المذكرات والصور الفوتوغرافية. وطبيعتها، من حيث هي وثائق منظمة وفق التسلسل الزمني، تعكس روايات كاتب السيرة، وقد تقدم بعض الاستبصارات التي ربما لم تستطع الصورة وحدها أن تتيحها. مع ذلك يجب ألا يفهم أن الألبومات تستطيع بمفردها أن تكون مصادر للدراسة التاريخ. فلا بد للألبومات الصور الفوتوغرافية من تفحص من حيث هي أشياء تتعلق بالذاكرة في الدرجة الأولى. وعلاقتها بالذاكرة تنطوي لا على الحفظ فحسب، بل على إمكان النسيان أيضاً. فالصور تلتقط فقط المظهر الخارجي للوقائع المصورة. وبهذا المعنى يمكن للصورة الفوتوغرافية أن تساعد في حفظ الذاكرة. غير أنها في الوقت نفسه، ومن حيث هي صورة من عدة صور مرتبة في الألبوم، إنما توجد في لحظة من الزمن والرواية، أي السياق، تختلف اختلافاً كلياً عن الصورة التي تحفظها. فهي لا يُنظر إليها اليوم من حيث علاقتها بالحوادث التي تصورهما، بل بمجمل قصة الألبوم جراء عملية ترتيبه. فحين قامت مني حلي بوضع صور أقاربها الراحلين، إنما قامت ببعث حياتهم من خلال تلك التي اختارت أن تضمنها الألبوم. وكانت تعيد تركيب حياتهم بتسليط الضوء على عناصر أو علاقات ما، وبإهمال لا العناصر الأخرى التي حفظت في الصور فحسب، بل تلك التي لم تحفظ أيضاً. فالألبومات في هذه الحالة لا تشكل سجلاً للحياة التي تصفها، وإنما لحياة أعيد بناؤها وتشكيلها. والألبوم كموضوع من موضوعات الذاكرة إنما يشبه الذاكرة نفسها، كما لاحظ والتر بنجامين (W. Benjamin). فهو مجرد تجميع للصور غالباً ما يكون من دون أي نص أو تسلسل زمني محددين مسبقاً، لكنه تجميع تُستمد معانيه من خلال «الأثار» التي تستدعي من الذاكرة ذكري لحظات مماثلة.^(١٣)

Daniel James & Mira Zaida Lobato, «Family Photos, Oral Narratives and Identity (17) Formation: The Ukrainians of Bernice», *Hispanic American Historical Review*, vol. 84, no. 1 (February 2004), pp. 22-23. Walter Benjamin, «The Image of Proust», *Illuminations: Essays and Reflections*, edited with an Introduction by Hannah Arendt (New York: Schocken Books, 1967).

الفصل الحادي عشر

مابين الأعيان والأوباش

الرؤية الجوهرية في تاريخ القدس الانتدابية

سليم تمّاري

اقتربت أعوام الانتداب البريطاني على فلسطين في أذهان الأجيال التي عاشت تلك الفترة بتغيرات اجتماعية مكثفة طغت على قدراتها على تشخيص ما حدث في نهاية الحكم العثماني للمنطقة.^(١)

واليوم تساهم المذكرات الجوهرية المتعلقة بالفترة الانتدابية في إزالة الغمّة عن طبيعة هذه الحقبة، لأنها معاصرة للحدث، ولأنها تغلب الاجتماعي على السياسي. وهي تسلط الضوء تحديداً على السنوات «العنيفة» الثلاث (١٩١٧ - ١٩٢٠) التي تفصل سقوط الحكم العثماني في شتاء سنة ١٩١٧ عن بداية الانتداب البريطاني سنة ١٩٢١. لسميها «عنيفة» لأنها تعالج تلك الفسحة من الحيز الذهني (العنيفة) التي شأهدت الانتقال الاجتماعي نحو الحداثة، والتي اتسمت بتداخل التشكيلات الإدارية والهيكلية والأنماط السلوكية في منعطفين: تلك التي سادت في فلسطين العثمانية المتأخرة، وفرة تبلور المؤسسات الحاكمة في فلسطين الانتدابية. أي أنها تبحث في تبلور بني جديدة لم تتضح معالمها بعد، وحملت في طياتها إمكانات في التغيير وخيارات مستقبلية لم يخطط لها.

أما إنجازات الانتداب المكثفة التي انطبعت في وجدان جبل النكبة، فهي كثيرة - وإن لم يكن ثمة إجماع عليها بين المؤرخين. فهي تشمل: استحداث مؤسسات الدولة الحديثة، بما فيها أجهزة الدولة المركزية في القدس؛ تحديث قانون الأراضي والنظام الضرائبي؛ تطوير الجهاز القانوني والقضائي بدلاً من القوانين العثمانية السابقة؛ تطبيق بعض السمات الأساسية لقوانين المواطنة وأقولات السيادة العصرية (سك العملة الفلسطينية، إصدار الطوابع البريدية وجواز السفر الفلسطيني)؛

(١) نشرت صيغة مصغرة من هذا الفصل في «مجلة الدراسات الفلسطينية»، العدد ٦٠/٦١ (خريف/شتاء ٢٠٠٤/٢٠٠٥)، ص ١٠٨ - ١٣٢.

تحديث الجهاز التعليمي بهدف توفير طاقم إداري لجهاز الدولة الكولونيالي؛ توطيد البناء التحتي للمواصلات والاتصال وتوسيعه، بما فيه توسيع شبكة الطرق المعبدة، وسكة الحديد، وإنشاء دار الإذاعة الفلسطينية سنة ١٩٣١ في القدس. كل هذا حدث في عقود ثلاثة قصيرة.

إن غياب الإجماع بين المؤرخين على أهمية هذه الإنجازات الانتدابية يعود إلى كون القسم الأكبر منها جزءاً من عملية الحدّثة العثمانية التي بنى عليها النظام الانتدابي وليس تسفاً متقطعاً عنها. إلاّ إن التأثير الحاسم لهذه التطورات في فلسطين كان فاصم فلسطين عن بلاد الشام من ناحية إدارية، الأمر الذي نجم عنه في النهاية تبعات اجتماعية وثقافية مهمة.

وقد ساهم واصف جوهرية في مراقبة هذا التواصل وهذا الانقطاع من خلال مذكراته الراصدة للحدث. ونجد أهمية خاصة لهذا الرصد في نقل روح الانعتاق الفكري والاجتماعي الذي ساد في مدينة القدس وفلسطين عامة في السنوات الثلاث الأولى للحكم العسكري (١٩١٧ - ١٩٢٠). نجد فيها أن واصف قد بلغ مرحلة النضوج في فنه وفي شخصيته الساخرة الناقدة. ومما ساعده في ذلك أنه تبوأ مركزاً حاسماً في سلك الموظفين الانتدابي (في دائرة الأراضي) وكان مراقباً حبيباً لسلوكيات النخبة العربية المهيمنة بحكم علاقاته الشخصية بآل الحسيني وآل الشاذلي، من دون أن يهمل علاقاته الحميمة بهموم الناس العاديين الذين نشأ بينهم. وفيها نستشف موقفاً مغايراً للتصور الذي يرى أن الحقبة العثمانية الأخيرة تشكل نقبضاً للفترة الانتدابية؛ فالأولى ترمز إلى الاستبداد الشرفي، والثانية ترمز إلى الحدّثة. هنا، بالعكس، نجد رفضاً للافتراض الذي يرى في مؤسسات الاستعمار التحديثية بديلاً من النظام العثماني اليائس، والذي يبرز الطابع الاستمراري لإصلاحات كان العثمانيون أدخلوها إلى فلسطين وبلاد الشام في نهاية القرن التاسع عشر من مدارس عثمانية، وإصلاح دستوري، وتخطيط مدني. وفي بعض القطاعات نرى أن النظام الانتدابي شكل تراجعاً عن الأوضاع التي سادت في الفترة العثمانية. نجد هذا التفهيم مثلاً في حالة تعزيز النظم الطائفية في أحياء البلدة القديمة من القدس، وفي تبني الإنكليز مبدأ الانتماء الديني كمؤشر إلى الهوية.^(٢) ويذكرنا جوهرية بأن كثيراً

(٢) واصف جوهرية، القدس العثمانية في المذكرات الجوهرية: الكتاب الأول من مذكرات الموسيقي واصف جوهرية ١٩٠٤ - ١٩١٧، تحرير وتقديم سليم نماري وعصام نصار (القدس: مؤسسة الدراسات المقدسية، ٢٠٠١)، المقدمة.

من الإصلاحات الانتدابية كان الأتراك أدخلوه إلى فلسطين في الحرب العالمية الأولى. إلا إن كلاً من الكوارث التي رافقت الحرب، والثمن البشري الباهظ للتجنيد الإجباري (مقر برلك) ساهم في تسييم العلاقة بين الحكام العثمانيين ورعاياهم العرب، الأمر الذي طمس ومحى من الذاكرة العربية الجماعية أية سمات إيجابية للحدادة العثمانية.

من الملاحظ هنا أن فلسطين كانت أقل الولايات معاداة للعثمانيين على الرغم مما زُعم لاحقاً عن قياداتها المحلية. فحتى بعد إعلان الدستور الجديد سنة ١٩٠٨، عندما بدأت التيارات الاستقلالية واللامركزية تظهر إلى جانب الحركات الانفصالية بين اليونان والأرمن، بقي الفلسطينيون في معظمهم موالين للعثمانيين. ويلاحظ المؤرخ عادل مناع أن فلسطين تميزت بين المقاطعات العربية بكونها الأقل حماسة للإصلاح الدستوري. ففي نابلس ومناطق شمال فلسطين، مثلاً، تظاهرت الجماهير تأييداً للسلطان وضد الإصلاحيين.^(٣) إنما استطاعت جمعية الاتحاد والترقي أن تجد مساندة محدودة من النخبة السياسية في بافا والقدس فقط.^(٤) ولم تبدأ التجمعات السياسية الفلسطينية الانضمام إلى التيارات القومية العربية بشكل ملحوظ إلا بعد تنحية السلطان عبد الحميد عن السلطة سنة ١٩٠٧، وبدأت جمعية الاتحاد والترقي تبني سياسة التريك في مرافق الدولة.^(٥)

تُذكر الإدارة البريطانية فوق كل شيء كأداة واعية لإرساء دعائم الوطن القومي لليهود وتكبة سكان فلسطين سنة ١٩٤٨. وتهمين هذه الرؤية على تفسير جميع الأحداث اللاحقة، وتقرر إلى مدى بعيد الأسلوب المتحفظ في سرد مشاهد الفرح والاحتفالات الشعبية في شوارع القدس في أعقاب دخول جيوش الجنرال ألتشي وانسحاب الأتراك منها.

(٣) عادل مناع، «تاريخ فلسطين في أواخر العهد العثماني، ١٧٠٠ - ١٩١٨» (قراءة جديدة)، (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ط ٢، ٢٠٠٣)، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٣ - ٢٤٩.

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٤٧. يلاحظ مناع أيضاً الاختلاف الواضح في تقويم الدعم الفلسطيني للتيارات المعادية للعثمانيين في تلك الفترة، مثلاً بين بيان نوبهض الحوت والمؤرخ الإسرائيلي يهوشوع بورات^٦ إذ ترى بيان الحوت أن الدعم الفلسطيني للاتجاهات العروبية كان أكبر من الوزن السكاني لفلسطين في بلاد الشام (المصدر نفسه، ص ٢٤٨). ويبدو أن مرد هذا الاختلاف يعود جزئياً إلى الفترة الزمنية المختلفة التي يعالجها المؤرخان.

مدينة الخثالة والأوباش

نجد في مذكرات الكولونيل رونالد سنورز (١٨٨١ - ١٩٥٥)، أول حاكم عسكري بريطاني للقدس، تعبيراً واضحاً عن أيديولوجيا ليبرالية رأت في فلسطين مرتعاً للتخطيط الكولونيالي، مع إحاطة واسعة وثقافة بخلفية البلاد العثمانية والإسلامية. وتتقاطع هذه الرؤية بشكل غني مع مذكرات واصف جوهريّة الساخرة عن الفترة نفسها من خلال النقاء اللذين في مشاريع «جمعية محبي القدس»، وهي المؤسسة التي أنشأها سنورز للحفاظ على تراث القدس المعماري والأثري، وتوفر لنا خطابين متباينين بشأن حداثة القدس في الفترة الانتدابية.

ثمة اعتقاد سائد - وإن كان مغلوطاً فيه - أن العثمانيين لم يساهموا بشيء يذكر في مجال التنظيم الحضري في المشرق العربي، وأن البريطانيين هم الذين أدخلوا مفاهيم التخطيط إلى فلسطين. تقول المؤرخة روث كارك في هذا المجال:

حتى نهاية العهد العثماني، لم يكن هناك أي مخططات للمستوطنات المدنية في القدس. وقد اقتصر عمل الباب العالي والسلطات المحلية على الإشراف على إدارة المدينة. ولأسباب أمنية تم تطبيق قانون عثماني يمنع بناء أية منشآت ضمن مساحة تفل عن ٦٥٠٠ فرسخ (نحو ١,٤ كم). فمدينة حكا لم تتوسع خارج أسوارها حتى نهاية القرن الماضي. ولو طبق هذا القانون بحذابه، لواجهت القدس المصير نفسه.^(٦)

طبعاً لم يطبق هذا القانون أبداً. فقد خضعت المدن الإقليمية العثمانية لدرجات متفاوتة من التنظيم الحضري، وخصوصاً الساحات العامة (دمشق، بيروت، يافا، حلب). وتميزت القدس بقوانين هيكلية متعددة بعد إصدار قانون البلديات سنة ١٨٧٧، إذ قامت السلطة بوضع قيود تنظيم رخص البناء، ومواد البناء، وعلو المباني.^(٧)

أشارت المؤرخة هالة فتاح إلى أن زيادة الاهتمام بالنمو الحضري في القدس، واتساع شبكة الاتصالات، فرضاً أنفسهما على السلطات العثمانية، وأصبح التخطيط لنمو مدينة القدس، في أواسط القرن التاسع عشر، من أولويات عملية مركزة السلطة

Ruth Kark, *Jerusalem Neighborhoods: Planning and by-Laws, 1855-1910* (Jerusalem: Hebrew University of Jerusalem, Magnes Press, 1991), pp. 58-59.

Rassem Khumaisi & Rami Nasrallah, *The Jerusalem Urban Fabric: Demography, Infrastructure and Institutions* (Jerusalem: International Peace and Co-operation Centre, 2003), p. 298.

العثمانية في فلسطين. وقد نجم عن إنشاء دار البلدية والمجلس البلدي تفعيل الحياة السياسية في القدس.^(٨)

من معالم التنظيم العثماني المدني في تلك الفترة كان إنشاء النصب التذكارية في الساحات العامة سنة ١٩٠١ احتفاء بالعيد الخامس والعشرين لتولي السلطان عبد الحميد الثاني العرش. وأصبحت هذه النصب ذات الأبراج وساعاتها معالم تاريخية في ساحات مدن إقليمية، مثل إزمير وطرابلس ويافا والقدس. وثار جدل في شأن برج القدس (باب الخليل) لاحقاً عندما قامت سلطات الانتداب بتدميره «الأغراض جمالية» سنة ١٩١٨ (كما سيأتي أدناه). وقد تميزت القدس من باقي هذه المدن الإقليمية بأن قاعدتها الاقتصادية كانت تركز بشكل أساسي على الوقفيات الدينية والنشاطات المتعلقة بخدمة الحجاج. وقد تُسب قول إلى السير تشارلز آشي، مستشار «جمعية محبي القدس» في الشؤون المدنية بعد الحرب، بأن المدينة المقدسة كانت «تعمل قطاعاً واسعاً من السكان الطفيليين - من كهنة وحاتوتين ودهبان ومبشرين ونساء أتقياء، وكتبة ومحامين وجمهور من الحثالة والأوباش - وجميعهم لهم مصلحة ثابتة في الإبقاء على الأمر الواقع»^(٩). ويستج من النبرة الساخرة لهذا الوصف أن السنيهدف منه في تصور آشي، ذي النزعة الاشتراكية، هو على الأرجح الطبيعة الراكدة وغير المتجة لاقتصادات المدينة، وليس الشارع المقدسي.

بالإضافة إلى المنشآت العثمانية التابعة للبلدية والتكايا الوقفية، ظهرت أول مبان حديثة في البلدة القديمة في الأربعينيات من القرن التاسع عشر على أيدي الإرساليات الإنكليزية والألمانية البروتستانتية. أما خارج البلدة القديمة فكان أول المباني العامة المجمع الروسي الضخم المعروف بالمسكوبية في الخمسينيات من القرن نفسه. ويرجع المؤرخ الألماني ألكسندر شولس إلى هذه المشاريع الثلاثة موجة التحديث العمراني في القدس العثمانية، والتي شملت كثيراً من «المباني الجديدة للكنائس والأديرة والأنزال (الهوسبيات) والمدارس والمستشفيات والفنادق والقنصليات وتغييرها وتوسيعها [والتي] استمرت فيما بعد دون نقصان»^(١٠). تتبع هذه الحركة

Hala Fattah, «Planning, Building and Populating Jerusalem in the Ottoman Period.» (٨)
www.jerusalemnotes.org/jerusalem/ottoman/7.htm

(٩) يادين رومان، «حائط القدس»، مجلة «إيرز» (شباط/فبراير ٢٠٠٠).

(١٠) ألكسندر شولس، «تحولات جذرية في فلسطين، ١٨٥٦ - ١٨٨٢» (عمّان: منشورات الجامعة الأردنية)، ص ١٢١.

المعمارية إنشاء الأحياء الجديدة لأعيان المدينة من المسلمين خارج الأسوار في الشيخ جزاح وباب الساهرة وسعد وسعيد في العقد السابع من القرن، والأحياء الجديدة لليهود في بحين موشيه ومنا شعاريم في الفترة نفسها.^(١١)

ولا شك في أن مشاريع البناء العثمانية، كما هي الحال مع فوائين البناء والتنظيم الرسمية، كانت موجودة لكنها كانت عشوائية، وسرعان ما تم تهبتها بفضل الحجم الهائل للنشاطات الوقفية الدينية والاستثمارات الأجنبية وحركة البناء العائلية الخاصة. ونقول المؤرخة كارك، في هذا المجال، إن التخطيط المدني في القدس العثمانية كان موجوداً، لكن لم يتم تنفيذه في الغالب، ولو جزئياً، إلا في العشرينيات من القرن التالي.^(١٢) وعلى الرغم من ذلك فإنه يمكن القول إن مشاريع تنظيم المدينة اللاحقة - في فترة الحكم العسكري وبداية الانتداب - كانت في معظمها مبنية على هذه الرؤية العثمانية.^(١٣)

على هذه الخلفية أنشأ الكولونيل ستورز سنة ١٩١٨ «جمعية محبي القدس» - وهي مشروع طموح هدف كما أسلفنا إلى الحفاظ على مباني القدس التاريخية وإعادة إحياء المدينة اقتصادياً. كانت الأهداف المعلنة للجمعية هي «الحفاظ على آثار المدينة المقدسة وتطوير وظائفها الثقافية، كالمتاحف والمكتبات والمسارح، إلخ، ودعم التعليم والرفاه الاجتماعي لسكان المدينة».^(١٤) استطاع ستورز أن يجند مجموعة كبيرة من نخبة المدينة في مجلس إدارة الجمعية، منها: رئيس البلدية موسى كاظم الحسيني، ومدير دائرة الآثار، والمفتي كمال أفندي الحسيني (تبعه في المنصب لاحقاً الحاج أمين الحسيني)، والحاخامان الأشكنازي والسفارادي ليهود فلسطين، ثم البطارقة الثلاثة الأورثوذكسي واللاتيني والأرمني، ومطران الطائفة الأنغليكانية، وغيرهم من وجهاء المدينة.^(١٥) والملاحظ في هذا الاختيار هو تصور معين لدى ستورز للمجتمع الفلسطيني في بداية الانتداب، وكأنه مركب من زعماء الطوائف الدينية بالإضافة إلى أشرف المدينة وأعيانها، وهي رؤية تتعارض مع التغير الناجم عن تبلور مجتمع وحركة قومية ونخبها المثقفة علمانياً.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٢١ - ١٢٢.

(١٢) Kirk, op. cit., p. 59.

(١٣) Khamaisi & Nasrallah, op. cit., p. 296.

(١٤) Ronald Storrs, *Orientalism* (London: Nicholson & Watson Ltd., 1937), p. 322.

(١٥) Ibid., p. 323.

ومع أن الكولونيل ستورز كان صاحب فكرة الجمعية، فإن التخطيط المدني للقدس في تلك الفترة ارتكز على مساهمة أساسية من مهندسين رائدين في القدس الانتدابية هما وليم ماكلين وشارلز بيرسي آشي. كان الأول، ماكلين، المخطط المدني لمدينتي الإسكندرية والخرطوم في مطلع القرن العشرين، واستدعا ستورز سنة ١٩١٨ لوضع أول مخطط هيكلية لمدينة القدس في الحكم العسكري. واستطاع - بحسب التقارير - أن ينجز هذه المهمة في شهرين، ثم أكمل ملامحها المخطط المشهور بـ «باريك غبديز سنة ١٩٢٢»^(١٦). وعلى الرغم من سرعة إنجازه اعتبر مخطط ماكلين رائداً في ذلك الحين. ومن سمات هذا المخطط أنه «منع التوسع العمراني الجديد داخل محيط البلدة القديمة، وحافظ على شريط حول السور الخارجي للاستعمال العام بحيث تمت إزالة جميع المنشآت والأبنية منه، وسمح بترخيص البناء في القسمين الشمالي والغربي فقط من البلدة القديمة، وحدد ارتفاع المباني فيهما بأحد عشر متراً كحد أعلى، وذلك كي لا تحجب الرؤية عن جبل الزيتون ونشوء منظر المدينة، كما أوجب استعمال الحجر في جميع المباني ومنعت المنشآت الصناعية»^(١٧). وهي إجراءات كانت صدرت في العهد العثماني قوانين بحظرها لكنها لم تطبق إلا في فترة الانتداب.

أما المهندس الثاني، تشارلز آشي (١٨٦٣ - ١٩٤٢)، فكان أكثر من ساهم في رسم التصور العام لمستقبل القدس الجديدة/القديمة من منطلق يوتوبي، وكان من أتباع الفنان والكاتب الاشتراكي وليم موريس، وانتمى إلى جيل من المفكرين الرومانسيين والراديكاليين الذين وجدوا أنفسهم في خدمة المشروع الكولونيالي البريطاني. ومع أن الكولونيل ستورز كان استدعى آشي لإحياء الصناعات الحرفية في فلسطين، إلا أنه سرعان ما تجاوز هذه المهمة المحدودة في عمله^(١٨). وكان منصبه الرسمي في الحكم العسكري هو «المستشار المدني» للحاكم، وهي وظيفة حافظ عليها حتى سنة ١٩٢٢. الأهم من ذلك أن آشي شغل منصب سكرتير «جمعية محبي القدس» ثم منصب المنسق العام لها، وفيها لمع نجمه إذ استطاع - بناء على علاقته المتينة بـ ستورز - أن يطور حلولاً لمشكلات المدينة العصرية، من دون أن يتخلى عن مخططات المحافظة على الطابع المعماري للبلدة التاريخية، وعلى

Ibid. (١٦)

(١٧) رومان، مصدر سبق ذكره.

Storra, op. cit., pp. 323-326. (١٨)

استطاع آشبي أن يجمع بين الرؤية الرومانسية لـ «النموذج الشرقي» للمدينة وبين التخطيط العملي لمتطلبات المدينة اليومية. وكان هاجسه القاعدة غير المنتجة للمدينة. ففي تقرير الجمعية لسنة ١٩٢٠، أشار آشبي إلى الكم الهائل من سكان المدينة الطقيليين الذين يعتاشون من الإعانات والوقفات (راجع الصفحة ١٩٨)، واقترح تغيير الهيكل التوظيفي للاقتصاد عن طريق إنعاش حرف تقليدية في قطاع البناء، ضمنها النسيج وصناعة البلاط (وقد جلب خرفيين مهرة للتدريب من مدينة كوتاهية في الأناضول) والزجاج التقليدي (من الخليل). ومن مشاريعه الناجحة في تلك الفترة: ترميم سوق الفطّانين وإحيائها في البلدة القديمة؛ تجديد قيشاني قبة الصخرة مع دائرة الأوقاف؛ ترميم مسارات أسوار المدينة التي بناها سليمان القانوني في القرن السادس عشر؛ ترميم قلعة البلدة القديمة في باب الخليل. ورافق هذه المشاريع جميعاً إنشاء وحدات تدريب على الحرف التقليدية. وكان ستورز نظم احتفالاً سنوياً للفنون التابعة لهذه المشاريع في مبنى قلعة داود سماء «الأكاديمية»، حيث كانت تقام دورياً معارض للفنون الإسلامية وللحرف الفلسطينية ولمجسمات تخطيط المدينة. (٢٠)

كانت معضلة آشبي الرئيسية التوفيق بين رؤيته الرومانسية لمستقبل المدينة وبين توجهاته الترميمية المحافظة. وقد عالج هذا التناقض، بحسب المؤرخ إنبال غينلر، عن طريق تقسيم المدينة إلى منطقتي تخطيط متميزتين: الأولى كانت منطقة البلدة القديمة داخل الأسوار، التي رأى فيها من منطلق علماني «معلماً تاريخياً مخصصاً للمحافظة الأثرية»، وكأنه متحف ضخّم، والثانية البلدة الحديثة في شمال المدينة وغربها، التي تم تطويرها للنمو والتنمية الحديثة. (٢١) وصل آشبي بين هاتين المنطقتين بشبكة من الحدائق والجنان في محاذاة أسوار المدينة وحولها، مستخدماً مفهوم «الحديقة الإنكليزية العامة» والكبوسكات التركية. وكان الهدف من هذا الوصل الحفاظ على تواصل المدينة مع تخومها الريفية والزراعية. وكفي بحقق ذلك لجأ إلى تكثيف زراعة النباتات الأليفة لهذه المنطقة، وأبقى على الحدائق العامة في حالتها

Inbal Ben-Asher Gitler, «C.R. Ashbee's Jerusalem Years: Arts & Crafts, Orientalism and British Regionalism», *Asaph*, vol. 5, p. 31.

Sworn, op. cit., p. 326. (٢٠)

Gitler, op. cit., pp. 43-46. (٢١)

الطبيعية من ناحية، وأحيا نباتات وأشجاراً زالت من الوجود من ناحية أخرى.^(٢٢) في الحصة كان التخطيط المدني للقدس عند آشي مزيجاً من التناقضات حاول من خلالها أن يجمع بين رؤية استشراقية للمدينة المقدسة وبين إحياء عملي لحرف المدينة وصناعاتها التي دمرها الاستيراد.

وشاء القدر أن يدخل على هذا المشهد واصف جوهريّة. كان واصف يعمل خلال الفترة نفسها في الجهاز البيروقراطي للحكم العسكري في قسم التحريرات. ولفت عظه على العود انتباه الحاكم الكولونيل ستورز، الذي كان بدأ إلمامه بالموسيقى الشرقية خلال إقامته بالقاهرة. فبادر ستورز إلى تكليف واصف العمل كمساعد لشارلز آشي في بداية إنشاء مجلس إدارة «جمعية محبي القدس».

أشار واصف، بحكم منصبه الجديد كمساعد لآشي، إلى أول مواجهة حدثت بين مجلس بلدية القدس و«جمعية محبي القدس» بشأن تخطيط المدينة الحديث. ففي سنة ١٩٠١ كانت السلطة العثمانية أمرت ببناء برج الساعة الشهير داخل ساحة باب الخليل في المدخل الغربي للمدينة، خلال رئاسة فيضي أفندي العلمي لمجلس البلدية، وذلك احتفالاً باليوبيل الخامس والعشرين لاعتلاء السلطان عبد الحميد العرش (راجع أعلاه). وقد وضع تصميم هذا البناء وأشرف على هندسته المرحوم باسكال أفندي ساروفيم، مهندس البلدية حينذاك. وحين استلم آشي أعمال الجمعية اتخذ قراراً بإزالة النصب وتدميره لأنه - بحسب رواية واصف - «كان يتعارض مع رؤياه للطابع التاريخي لسور المدينة».^(٢٣) وفعلاً، تمت إزالة النصب ذات مساء على الرغم من معارضة المجلس البلدي. أما واصف فيخبرنا أنه كان يتفق جمالياً مع قرار آشي. «كان برج الساعة نصباً مهجناً من عدة أنماط معمارية ذكّرني بموسيقى عبد الوهاب عندما كان يلحن بالطريقة الفرانكو - أراب. بالرغم من ذلك كنت أعتقد أنه كان الواجب أن ينقل البرج إلى موقع آخر [بدلاً من تدميره]، ربما إلى مبنى البلدية الجديد بمحاذاة بنك باركلز».^(٢٤) وبعد أعوام أوصى واصف بتصميم نموذج خشبي لبرج الساعة العثماني مع ساحته، وذلك كي يتسنى للأجيال اللاحقة أن تأخذ فكرة عما كانت عليه إحدى ساحات القدس العثمانية قبل أن تغير سلطات

Ibid., p. 41. (٢٢)

(٢٣) واصف جوهريّة، مخطوطة الكتاب الثاني من المذكرات الجوهريّة (سنشير إليها فيما يلي بـ: «المخطوطة الجوهريّة»)، ص ٢٦٢.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٤٩.

الانتداب البريطاني معالمها، ووضعه في متحفه الخاص في بيت النيكوفورية.^(٢٥)
أمضى واصف عدة أشهر بصحبة أنسي وريثشموند في أعمال الترميمات الميدانية
في منطقة الحرم الشريف وفي إصلاح سور المدينة. وعن هذه الجولات الميدانية
يخبرنا التالي:

وقد دأب المستر ريثشموند على الإشراف على مسجد الحرم الشريف
الأقصى والصخرة المشرفة وأشرف المستر أنسي «العماري الشهير» بعضه
المستشار الفني كما كانوا يلقبونه آنذاك Civic Advisor على المحافظة على سور
المدينة فقد رمم سور المدينة بصورة مرضية وأقام قضياً حديدياً على الطرقات
المنخفضة على حافة السور من الداخل وبهذا العمل استطاع السائح أن يمشي
على أقدامه بسهولة مستعيناً بهذا «الدرايزين» ويشاهد المدينة المقدسة من الداخل
وخارج السور. اشغلت كتاباً في هذه الجمعية تحت رئاسة المستر أنسي واطلعت
على كثير من روعة وأثر المدينة المقدسة والحرم الشريف والجدير بالذكر أن
جورج الشير المهندس المعماري الذائع الصيت والذي أصبح زمن الانتداب
البريطاني من أغنياء القدس المعروفين كانا يشغل موظفاً فنياً بصحبة المستر
ريثشموند في إدارة إصلاحات الحرم الشريف وإني أعتقد بصورة تاريخية وهو
أي جورج الشير معاً بارز كموظف لحكومة فلسطين. لم أستطع البقاء كموظف
تحت رئاسة المستر أنسي لكثرة أشغاله وهكذا عندما كنت على جانب من الخط
في ليلة من ليالي الشتاء دخلت فلم التحيريات إذ Registry فلسطيني الرملة
كالمعادة بالمرح والضحك وأخذ الخط مني مأخذاً فصعدت أنسي على طاولات
المكتب وإذا دخل فحذاء المستر أنسي يحلق بنظره علي. - أما أنا فقد بافرته بأهل
صوتي هلو هلو بالمستر أنسي. - وهات يا ضحك من الرملة فخرج نواً إلى
مكتبه خاضعاً وكتب واهوراً بحقي وكنت القاضية وبالاختصار نقلت إلى فلم
الترجمة وتخلصت من غلبته التي كانت لا تطاق وشكرت الجاري على النتيجة.

كانت وظيفتي والحق يقال تحت رئاسة المستر أنسي إضافة كبرى، مما زادت
معلوماتي بالآثار النادرة والألبسة التاريخية بالقدس التي جعلتني ولو عاً في اقتناء
التحف.^(٢٦)

بصر واصف في مذكراته على أن فصل أنسي له عن العمل لم يخفف إعجابه به
وبعمله. وفي هذا التعليق يميز صاحب المذكرات بين حكمه على الكولونيل سنورز

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٥٠. بعد ثلاثين عاماً من هذه الحادثة زار البروفسور مايزل، عالم الآثار،
منزل واصف جوهرية وأبدى في مقالة كتبها إعجابه بالنموذج الذي حافظ عليه واصف في

المجموعة الجوهرية. أنظر: *Palestine Post*, 10 August 1945.

(٢٦) المخطوطة الجوهرية، ص ٤٩.

«المستشرق الاستعماري المحنك» وبين تشارلز آشي، الفنان والمهندس والمخطط. ساعدنا المذكرات الجوهرية على قراءة جديدة للتاريخ الانتدابي للمدينة، لا لأنه كان شاهد عيان على أحداث هذه الحقبة الحاسمة فحسب، بل أيضاً لأن روايته نقوض الافتراض الشائع عن تزمين مصطنع يجعل نهاية الحرب العظمى الحد الفاصل بين عصر التخلف وعصر الحداثة في فلسطين. والتميز الأكثر ملاءمة هنا يميز حداثة فلسطين في ثلاث حقب متقاربة ومتسارعة: انهيار الحداثة العثمانية نتيجة قساوة الحرب وما رافقها من ويلات اجتماعية؛ فترة الحكم العسكري العتبية (١٩١٧ - ١٩٢٠)، وهي فترة «القوضى الإيجابية»؛ تبلور سياسة الانتداب المنحورة حول بناء الدولة الكولونيالية وتنفيذ بنود وعد بلفور.

أهازيج المجاعة

كانت الأعوام الثلاثة السابقة لسقوط القدس من أحلك وأقسى الحقب التي مرت المدينة بها، إذ تضافرت قسوة الطبيعة مع الحرب والمجاعة على أهل المدينة. ففي سنة ١٩١٥ بدأ الأسطول البريطاني ضرب مدن الساحل الفلسطيني، وتم تهجير قسم كبير من الناس إلى القرى والمدن الداخلية، بما فيها القدس.^(٢٧) ورافق ذلك بداية التعبئة في الجيش العثماني، وإرسال أبناء فلسطين إلى الجبهة الأمامية حيث هلك الآلاف منهم؛ وقمع الحركة الوطنية، والتنكيل بأتباع النيار اللامركزي من العرب والأقليات الأخرى. ثم بدأت المجاعة في لبنان، وانتقلت منه إلى مدن سورية وفلسطين. لم تكن المجاعة نتيجة القحط، وإنما جاءت بعد أن بدأ الجيش الرابع، بقيادة جمال باشا، مصادرة القمح والحنطة لصالح الجيش في ربيع سنة ١٩١٦. وقبلما يتعلق بتأثير المجاعة في الحياة اليومية، لدينا وصف لشاهد عيان من القدس، هو الدكتور عزت طنوس، الذي كان طالباً في كلية الطب ثم تجند في الجيش العثماني في بيروت، إذ يقول: «كنت أمرّ يوماً انطلاقاً من الكنة العسكرية في رأس بيروت إلى ساحة البرج في مركز المدينة. وكان من المشاهد المألوفة في أثناء مروري رؤية عشر أو خمس عشرة جثة ملقاة على أرصفة الطرق كل يوم، تنتظر أن تأتي عربة البلدية لتقلها إلى حيث تدفن. وصرت معتاداً الففز فوق هذه الجثث كي أتفادي التعثر بها. الأطفال الصغار يبكون لبلاً نهاراً، وتسمعهم من التوافد:

(٢٧) مناع، مصدر سبق ذكره، ص ٢٥٩.

'جوعان، جوعان'، ثم تراهم يركضون نحو القمامة لعلهم يعثرون على ما يأكلونه. كانت كثرات من النساء يتركن أطفالهن الرطع عند أبواب المستشفى في الليل كي يطعمهم الممرضون في الصباح.^(٢٨) وكان المجاعة لم تكف، إذ جاء الجراد عام ١٩١٥/١٩١٦ ليقضي على المزروعات، فانتشرت الأوبئة، ومات عشرات الآلاف من الناس.^(٢٩)

في القدس، أصبح الافتقار إلى المواد الغذائية هاجس الناس، واقترون ذلك في أذهانهم بعملية التجنيد وغياب الشباب. بخبرنا واصف جوهريّة، بأسلوبه الساخر، كيف كان هؤلاء الناس يستحضرون في أغانيهم الشعبية الأطباق الشهية التي حلت حياتهم منها. وقد ساهم هو بإحدى أهم هذه الأغاني من تأليفه وتلحين الموسيقى الحلبي الشيخ عمر البطش، معلمه في الجوقة الموسيقية التابعة للجيش العثماني:

أنشودة المجاعة^(٣٠)

كرشات كرشات كرشات محشية	بيضات بيضات بيضات مشوية
يا سمك يا سمك يا سمك مقلي	وامكب واشرب وخني والطوب
بافر بافر بافر واشرب	ما على الإنسان من مهروب
فالسكر أفسح	منه لا تنفع

دور

قبوات قبوات قبوات مقلية	كبة كبة كبة باللبنية
يا جزر يا جزر يا جزر محني	أقم في كرشتي
كوسا كوسا كوسا بلحمة	كشكة كشكة كشكة بنحمة
بخشي بخشي بخشي	مع رز مفلفل

دور

يا كنانة لا تغبي أبداً عني	يا مهلية إنت مبتي وفصدي
يا هريسة اللوز إنت أفخر	المأكول بعد المحاشي
فتق بندق طفق ففقش	عبي الأركيلة وحشش
وعن القطايف ففش	بعدها ألتك نكش
أكل حلالاً	لأرمله حمام

Izzat Tannous, *The Palestinians: A Documented Eyewitness, History of Palestine under British Mandate* (London: Igi Co., 1988), p. 35.

(٢٩) ماع، مصدر سبق ذكره، ص ١٢٥٩ و ٣٥ Tannous, op. cit., p. 35.

(٣٠) المخطوطة الجوهريّة، ص ٦٦.

وكان واصف أدى هذه الأغنية أول مرة في احتفال أقامه متصرف القدس لنخبة من الضباط العرب والأتراك خلال الحرب. ويقول في هذا المجال: «كنت طوال الحفلة وأنا أفكر بأوضاع أهلي وأصدقائي في الخارج، الذين كانوا محرومين ليس فقط من تناول هذه الأطعمة، وإنما أيضاً من مجرد النظر إليها»^(٣١).

من المفارقة أن «أنشودة المجاعة» هذه كان لها أثر سحري في خيال المجتمع المقدسي. فقد بدأ الناس ينشدونها في الشارع كأنها طقس من طقوس استحضار المحاشي الشهية التي اختفت من حياتهم، ورافقها موقف مستهزئ ورافض للالتزام أمام الموت والدمار. واستمرت هذه الأغنية في الانتشار حتى أصبحت ما يشبه الشيد الوطني لعدة أعوام بعد الحرب.^(٣٢)

وعلى الرغم من الدمار الذي أصاب البلد، وربما بسبب هذا الدمار، أصبح في إمكان بعض المفكرين الناقدين أن يرى في هذه الأعوام الحرجة - أعوام الحرب - مرحلة انعطاف تاريخية في حياة المجتمعين الفلسطيني والسوري. كتب محام مقدسي معاصر لهذه الأحداث، مثيراً إلى تأثير الحرب وهجرة الناس في تغيير النسق القيمي للحياة اليومية: أهل الريف يزورون المدينة بانتظام، ظهور المقاهي وثقافة الترفيه في المدن، دخول النساء إلى المدارس وبداية نزع النقاب عن وجوههن.^(٣٣) وكان الإطار الأوسع والمرافق لهذه التغيرات الاجتماعية تراجع الانتماءات الدينية (العطائفة) والانتماءات المحلية، وهيمنة التيار القومي العربي والسوري.

فوضى في الشارع

نظهر أعوام ما بعد الحرب في يوميات واصف جوهرية الانتدابية كأنها ثلاثة أعوام من الفوضى، في حياته الشخصية وفي فلسطين إجمالاً، وكان الانسياب العام في أوضاعه الخاصة كان انعكاساً لتردي أوضاع الوطن. مع ذلك، فالفوضى هنا كانت فترة تجلت فيها أشكال متنوعة من الاعتناق والحرية العامة.

يسذكر واصف هذه الأعوام الأخيرة بشغف لأنها كانت آخر أعوام العزوية قبل

(٣١) المصدر نفسه.

(٣٢) المصدر نفسه.

(٣٣) عمر الصالح البرغوثي، «المراحل» (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠١)، ص ١٩٢ - ١٩٣.

أن يتزوج ويستقر. وقد صدق أنها بدأت بوفاة حاميه ومستخدمه رئيس بلدية القدس،
حسين أفندي الحسيني. وهو يصف حاله في تلك الفترة بـ «الفوضى في حياتي
الشخصية». يقول: «بعد وفاة المغفور له حسين أفندي بصفته الوالد الثاني لم يعد لي
أحد يرشدني في هذه الحياة. ونظراً لميلني الفطري للموسيقى التي احتازت أكبر قسم
من حياتي، وبعدما أنهيت واجبي في خربة دير عمرو كما وعدت حرم حسين أفندي
السيدة أم سليم أصبحت متشرداً في هذه الحياة بصورة اعتبرها بكل تأكيد فوضى.
فكنت أقضي معظم أوقاتي إن كانت ليلاً أم نهاراً وأنا في حالة غيبوبة من الحظ
المثاقل. فمن سهرة للصباح ثم نوم في النهار وبعده سهرة متصلة بشطحة في
إحدى القرى من قضاء القدس. ولم أكن أكثر ثباتاً بأي أحد ولا مسؤولية ما. ولا
أذهب لبيت والدتي إلا لتغيير هدومي ليس إلا. فأنام في بيت الأصدقاء والخلان
وهكذا إلى أن تعب جسمي وأنهكه السهر والسكر فتارة أكون في سهرة في محلة
باب حطة، وعند الصباح أكون في شطحة تحت أرفى العائلات وأعيان القدس، ثم
جلسة خاصة في بيت من زوايا القدس مع من يدعوهم القضايات أو الزعران.» (٣٤)

استنزفت هذه الفترة الإباحية معظم سنة ١٩١٨ والسنة التي تليها، وعكست
أجواء اجتاحت الحياة اليومية في المدينة عامة. ويزودنا واصل بلمحات كثيرة عن
احتفالات عامة في أزقة البلدة القديمة وخارجها، اتسمت بالمسيرات الموسيقية،
والهبصات التي رافقها الاستهلاك العلني للخمر. في إحدى هذه المناسبات، والتي
شارك فيها - بحسب الرواية - مئات من المحظنين، بدأت المسيرة من باب العمود،
ثم انتقلت إلى المضاربة فالمجمع الرومي (المسكوبية)، وعودة إلى البلدة القديمة من
باب الخليل، ثم إلى الهوسبيس النمساوي، انتهاءً بحي الشيخ ريحان في محلة
السعدية. (٣٥)

يقول واصل جوهرية، في نهاية وصفه لذلك اليوم المشهود في تاريخ القدس:
«كانت ليلة من العمر ولم يزل يذكرها المعارف والجيران وجميع سكان تلك الأحياء
من عقبة المقني إلى الشيخ ريحان. هذه هي حفلاتنا في الزمن القديم وهذا هو
وصف متواضع لما كنا نقوم به ولا أدري لماذا؟» ويجب عن تساؤله: «الجواب
بسيط جداً وهو تعطش الأهلين إلى البهجة والسرور بعدما لاقوا من الإهانة والمرض

(٣٤) المخطوطة الجوهرية، ص ٢٣.

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

والجوع والتشتت زمن الحرب العظمى زمن الظلم، فعندما احتلت بريطانيا البلاد تنفسنا الصعداء قليلاً ولكن مع الأسف لم تكمل هذه القرحة بل واجهنا مصيبة هي أشد وأبلى من زمن الأتراك وهي طياع الوطن العزيز بأسره بواسطة المحتلين الإنكليز. وسرعان ما وجدت هذه الاحتفالات الشعبية تعبيراً مكانياً لها من خلال افتتاح العشرات من المقاهي والملاهي في مركز المدينة وأطرافها، حيث أمكن للمقدسين التجمع في أوقات فراغهم لسماع موسيقى الغرامافون، وتناول المشروبات، وتدخين النارجيلة.^(٣٦) برزت شهرة مقهين في هذه الفترة: «مقهى العرب» في عين كارم (وصاحبه أبو العبد عرب) الذي كان يستقبل الزوار طوال الليل؛ «مقهى وبار الجوهريّة، الذي كان يستقبل الفنانين الزوار والمغنيين والمغنيات من القاهرة والإسكندرية وبيروت.^(٣٧)

في الأعوام الأخيرة من الحكم التركي، بدأ كثير من الجمعيات السرية المتناوئة للسلطة بالظهور إلى العلن. ومن أهم هذه الحركات كانت «جمعية الإخاء العربي» التي تأسست في إستانبول سنة ١٩٠٨ بعد إعلان الدستور؛ الجمعية الفخطانية وتأسست في إستانبول سنة ١٩٠٩؛ الجمعية العربية الفتاة (١٩١٢) ومركزها بيروت؛ جمعية العلم الأخضر وتأسست في إستانبول سنة ١٩١٢.^(٣٨) وفي فلسطين كانت أهم هذه الجمعيات «المتنبي الأدبي»، الذي كان من أبرز أعضائه فخري الشاشي (من قادة حزب الدفاع لاحقاً)، وصليب الجوزي (أخو بندلي الجوزي، المؤرخ الماركسي)، وخليل السكاكيني، وموسى العلمي، وإسعاف الشاشي.^(٣٩)

وكان حزب الصعاليك، الذي أسسه خليل السكاكيني خلال الحرب العظمى، مجموعة أخرى مماثلة للمتندى الأدبي في كونها سياسية أدبية (أو ربما سياسية بواجهة أدبية) ضمت كثيرين من رواد الحركة النهضة من يافا والقدس، أمثال تخلّة زريق وعادل جبر والأخوين عيسى العيسى وداود العيسى، مؤسسي جريدة «فلسطين» سنة

(٣٦) للمزيد من وصف هذه المقاهي في الفترتين العثمانية والانتدابية، انظر: سليم تمّاري، «مقهى الصعاليك وإمارة البطالة المقدسية»، «مجلة الدراسات الفلسطينية»، العدد ٥٧ (شتاء ٢٠٠٤)، ص ١١٧ - ١٣٢.

(٣٧) «المخطوطة الجوهريّة»، ص ١٥١.

(٣٨) حنا أبو حنا (إعداد)، «مذكرات لجاني صدقي» (بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ٢٠٠١)، ص ١٩٦ - ١٩٧. انظر أيضاً: منّاع، مصدر سبق ذكره، ص ٢٤٨.

(٣٩) بشأن أصول المتنبي الأدبي في القدس، انظر: «المخطوطة الجوهريّة»، ص ٢٦ - ٢٨، ٨٧، ٦٢.

١٩٠٩. أما المنتدى الأدبي، فقد تحول لاحقاً إلى نواة الجمعيات المسيحية - الإسلامية خلال فترة الحكم العسكري. ويوفر لنا واصل جوهري شهادة عيان على مهرجان جماهيري عُقد في بداية سنة ١٩١٨ خارج باب الخليل، لحاطب المجتمعين فيه فخري النشاببي وصليبا الجوزي اللذان هاجما وعدد بلفور ودعوا إلى الوحدة السورية.^(١٠)

الحكم العسكري: موسم في البيت!

نلقي المذكرات الجوهريّة أضواء جديدة على طبيعة السنوات الانتقالية الحاسمة التي نلت الحرب العظمى (١٩١٧ - ١٩٢١)، والتي لم يكن مصير مستقبل فلسطين قد حسم خلالها. تميزت هذه السنوات بالعنبة الثقافية، إذ انهار النظام العثماني عسكرياً وسياسياً، لكن الحكم الكولونيالي البريطاني لم يكن قد وطد مؤسساته بعد. «عشنا في دولة من الجهل» - صرح لاحقاً الكولونيل ستورز، حاكم القدس العسكري - «واكلمتي كانت القانون».^(١١) تم تعليق العمل بجميع القوانين المدنية لمصلحة الأحكام العرفية التي أصدرتها قيادة الحكم العسكري، بإدارة الجنرال موني. مرت فلسطين بفترة، وفق كلمات مؤرخة الفترة الانتدابية بيان نويهض الحوت، «لم يكن هناك [فيها] محامون ولا قضاة ولا محاكم ولا صحف».^(١٢)

وبقي القسم الشمالي من فلسطين تحت سيطرة بقايا الجيش التركي والسلطة العثمانية حتى نهاية سنة ١٩١٨. ودعم الإنكليز في هذا القسم مجموعات المقاومة باسم الشريف حسين ضد الجيش العثماني المتفكّر. لكن حتى بعد هزيمة الأتراك وهيمنة الحكم البريطاني على الأراضي الفلسطينية كافة، بقيت الحدود بين فلسطين وشرق الأردن ولبنان وسورية في وضعها «العثماني» المنفتح؛ أي أن حركة المرور بين هذه المناطق الشامية لم تخضع بشكل مفاجئ لتقييدات الأوراق الرسمية والجوازات، إلى أن بدأت الجمارك والشرطة الفرنسية والشرطة البريطانية تنفيذ

(١٠) «المخطوطة الجوهريّة»، ص ٢٦.

(١١) Stora, op. cit., pp. 272-273.

تقلاً عن: بيان نويهض الحوت، «القيادات والمؤسسات السياسية في فلسطين، ١٩١٧ - ١٩٤٨»

(بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٨١)، ص ٦٦.

(١٢) الحوت، المصدر نفسه.

الأحكام الصارمة للحدود الجديدة من أجل ضبط تهريب الدخان والبضائع، ثم ملاحقة الثوار في أواسط الثلاثينيات.

سمح هذا الفراغ القانوني للأرياف بتفوية الفوائين العشائرية والعرفية. أمّا في المدن الكبرى فقد عزز مكانة كبار الضباط والقضاة النخبين - من إنكليز وفلسطينيين - وأعطاهم صلاحيات واسعة للتصرف في تطبيق القانون المحلي وفق ما يرتؤون. وفي الإمكان معاينة هذه الصلاحيات الواسعة من خلال عدة قضايا مدونة عن الفترة ١٩١٩ - ١٩٢٠ في محكمة الصلح في القدس، حين كان القاضي الرئيسي فيها محمد يوسف الخالدي (الذي عُرف بنزاهته وأطواره الغريبة). ففي إحدى هذه القضايا عالج الخالدي حالة مومس من البلدة القديمة جاءت في قضية انعكس صفو الأمن وإحداث القوضى^١. ويبدو أن القاضي كان لا يزال في وضع متوَعك عندما أحضرت المرأة أمامه وهي تقاوم وتصرخ.

القاضي محمد الخالدي: «سكتي... سكري شك... يا شرموطة»^٢
لم تحصل المومس الإهانة فأجابت على الفور: «لا يا سيدي إذا كنت كما تقول
«شرموطة»... أكون في بيتي وليس في محكمة الدولة»^٣
القاضي الخالدي (في حالة تراجع): «صح. معك كل الحق.»
ثم التفت إلى رئيس كتبه المدعو جمال الصلاحي
وقال له: «مجل دعوى الآن»
المدعي: «فلانة بنت فلان»
المدعى عليه: القاضي محمد يوسف الخالدي.
المدعى: إهانة.
الحكم على المدعى عليه: دفع جزاء على ليراث فلسطينية.
ثم أخرج من جيبه مبلغ ودفعه إلى كاتب المحكمة. وهذا بدوره أحاله إلى المحكمة
وجلب الإهانة، باسمه حسب الأصول، وسلمه إلى القاضي الذي حتم الدعوى
المقدمة عليه واعتذر إلى المومس.^٤

من السمات الأخرى لهذه الظاهرة العنصرية الطابع «الراحو» للحدود الجديدة مع كل من لبنان وسورية والأردن، الذي أضربنا إليه أعلاه، والذي عكس استمراراً ثقافياً لوحدة المناطق الشامية في النظام العثماني المنصرم.

في صيف سنة ١٩٢٢ قرر واصف أن يمضي إجازته مع أخيه خليل في ربوع سورية ولبنان مروراً بالحدود الجديدة في شمال فلسطين. وكان أخوه خليل خدام

(٢٣) المخطوطة الجوهريّة، ص ٩١، ٩٢.

ثلاثة أعوام من الحرب جندياً في الجيش العثماني في بيروت. وראה بدون حادث عبوره الحدود مع لبنان من خلال مركز رأس الناقورة من دون أي الثفانة، وكأنه يمر من منطقة إلى أخرى داخل البلد نفسه.^(١٤) وفي أثناء ثلاثة أعوام يمر واصف بالمنطقة الحدودية نفسها في زيارة للبنان - هذه المرة مع عروسة فيكتوريا بالسهولة والانسباب أنفسهما؛^(١٥) وهذه هي بالذات المنطقة الحدودية التي ستتحول إلى نقطة عبور دولية شديدة الأحكام بعد عشرة أعوام من هذه الحادثة.

بصور هذان الحدثان حالة التسرب - بل السيولة - التي اتسمت بها تخوم فلسطين الشمالية المتصلة بالأراضي اللبنانية والسورية في بداية عهدي الانتداب البريطاني والفرنسي، وهو التواصل الذي حدا ببعض الأحزاب (مثل الاستقلال) على تسمية فلسطين سورية الجنوبية في حينه - وذلك قبل أن تراجع هذه السيولة وتتحسر لمصلحة الدولة الكولونيالية المبنية على بلورة مفهوم المواطنة الجديدة الإقليمية وفوائدها الاستثنائية التي فصلت فلسطين عن الجنوب اللبناني، وأنهت وجود بلاد الشام التي كانت تشكل وحدة إقليمية وثقافية مشتركة.

كما نميز هذا الانقسام بتكوين نظام الحكم للدولة الكولونيالية بجهازه العسكري والبيروقراطي، ونظامه القانوني الجديد. وشرعت سلطة الانتداب داخل كل قطاع من هذه الدولة في استحداث تعيينات بيروقراطية تهدف إلى الموازنة بين تمثيل السكان الفلسطينيين المحليين وبين السكان اليهود المهاجرين. وفي حين كان التمثيل الفلسطيني المحلي فردياً ومباشراً ومبياً على اعتبارات وجاهية أو إقليمية أو مذهبية، كان التمثيل اليهودي جماعياً تفاوضت سلطة الانتداب بشأن تفصيلاته مع الأجهزة الصهيونية السائدة حينذاك: الوكالة اليهودية واللجنة الصهيونية التنفيذية. وفي الفترة التكوينية للانتداب، حين تم إنشاء الإدارة المدنية سنة ١٩٢٠، كان التمثيل اليهودي يتجاوز كثيراً نصيب السكان اليهود في فلسطين والبالغ ١٢٪ من السكان. يقول المؤرخ الإسرائيلي توم سيغف في هذا المجال: «برز تعيين اليهود الفلسطينيين في مناصب قيادية واضحاً خلال إدارة هريوت صامويل [المندوب السامي الأول]. وقد احتج حينذاك مدير الأمن العام في فلسطين، الكولونيل بيرسي براملي، على أن اليهود المحليين احتلوا جميع المراكز القيادية في السلطة بالاشتراك مع الصهيونيين البريطانيين. وفي الواقع - كتب براملي - إن حكومة صامويل كانت عملياً حكومة

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٨٥.

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٦١.

ولم يكن واصف جوهرية شاهد عيان على هذه المرحلة الحرجة فقط، بل شارك مشاركة فعالة أيضاً في الطاقم الإداري للدولة الجديدة. في البداية عُيّن في منصب مهم في قسم التحريرات (ديوان الموظفين)، وفي سنة ١٩١٩ انتقل إلى دائرة الأراضي حيث أسند إليه منصب «مدير مالية». وكان من مهمات الطاقم الذي عمل معه تكملة تقنين وتخصيص نظام ملكية الأراضي الفلسطينية الذي شرعت فيه السلطات العثمانية سنة ١٨٥٨. وتشكل مذكراته سجلاً غنياً ومفصلاً لهذا التحول. ففي صيف سنة ١٩٢٠، سجل المؤلف هذه الملاحظة: «إن نواة الإدارة المدنية الجديدة مكونة من رؤساء قطاعات الأمن، والتعليم، والمالية والجمارك، والعدلية والزراعة - وجميعهم من الإنكليز. أما رؤساء دوائر الهجرة والجوازات وإدارة الأراضي، فهم مزيج من الإنكليز واليهود. المستر نورمان بنتويتش، وهو صهيوني، عُيّن بمنصب المستشار القضائي للحكومة. هل هذه هي بداية تنفيذ وعد بلقور في فلسطين؟» (٤٧)

استمر واصف يعمل في قسم المالية في إدارة الأراضي مدة فاقت العقد من الزمن، وكان من زملائه في الدائرة سامي حداوي وإسطفان إسطفان اللذان اشتهرا لاحقاً بكتابتهما عن الفترة الانتدابية. وتوفر لنا هذه المذكرات رؤية واضحة للدور الذي أدته قوانين الأراضي المستحدثة في تسهيل نقل حيازة الأراضي المدنية والزراعية إلى اليهود، إذ شملت إلغاء ضريتي العشر والويركو. (٤٨) وهما ضريتان عثمانيتان متعلقتان بالأراضي كان الهدف منهما تحصيل دخل للدولة المركزية من أصحاب الأطنان من دون اعتبار لنوعية الأرض أو إنتاجيتها. وهدف إلغاؤهما إلى إنشاء ضريبة فنوية تأخذ في الاعتبار موقع الأرض ونوع التربة. أخيراً قامت دائرة الأراضي بتسريع تسوية تسجيل الأراضي، وهي عملية هدفت إلى مسح الأراضي

Tom Segev, *One Palestine Complete: Jews and Arabs under British Mandate*, Haim (٤٦) Watzman, trans. (London: Little Brown & Co., 2000), pp. 167-168.

(٤٧) المخطوطة الجوهرية، ص ١٨٢.

(٤٨) كانت الويركو في الأصل ضريبة حكومية تجبى من أراضي الرعاعات الإقطاعية (النبمار) ونحوها، بعد إلغاء نظام الأراضي الساهية، إلى ضريبة حكومية على الأراضي تصاف إلى الأعرار. راجع التفاصيل في:

Moses J. Doukhan, «Land Tenure.» In *Economic Organization of Palestine*, edited by Sa'ul Hanadiah (Beirut: American University of Beirut, 1938), pp. 98-99.

مسحاً شاملاً وتصنيفها وتحديد ملكياتها بدقة، وذلك لتفنين آليات نقل الملكيات وتحديثها وتبسيطها في سجل الأراضي الفلسطينية (الطابو).

ومن المفارقة أن سامي هداوي وجوهرية - صاحبي السجل الوطني الحافل - أصبحا أداة غير واعية في عملية استلاب الأراضي هذه. بصف جوهرية هذه الفترة بأسلوبه المشبع بالسخرية ومتعة الحياة: المقاومة بالحيلة، والتخريب البيروقراطي، ونشر أجواء احتفالية وصاخبة، خلال عمله في إحدى أهم الدوائر الحكومية. وحينما انغمس رفاق جوهرية في دائرة المالية في إدخال حسابات ملكية الأراضي وضرائبها تحت إدارة كيث - روش، لحن هذه الطغفوفة هازناً بالنظام القسري:

طغفوفة الكرسة والفول^(١٩)

واللي أدهى من كل ده	ترتيب القواعد
والله تجتن تفصل نحس ونقول	كرسة وحطة وفول
أعشار وويركو على طول	وتحصل وتزل وتدور لغاية شهر أيلول
وادخل بالأستاذ وأتي باليومية	من حسابات عام ومفردات شخصية
ووردات وصادرات	من سابعة وحالية
وتحويل العملة المصرية	للداوية الفلسطينية
في الشطب الدكيمات	وتعداد الحيوانات
من حيث وليت	واحنا صابرين

استطاع هذا النوع من الأغاني والطقاطيق أن يلقي ضوءاً ساعراً على بيروقراطية الدولة وجهاز موظفيها، وأن يرسم صورة مشعة لبروز شخصية وهوية فلسطينية في هذه الحقبة العنينة. وكانت ملامح الحقبة العريضة تتكون من الخطوط التي رسمناها أعلاه: فراغ قانوني تم ملؤه بقرارات إدارية؛ ثقافة شعبية جديدة احتلت الشارع واحتلت بزوال الطغيان لكنها واجهت مستقبلاً غير منظور؛ حدود سائلة لم تغلق بعد؛ حافظت على التواصل الثقافي مع بلاد الشام ومصر. وكان العنصر الذي ربط بين هذه العوامل وحافظ على وحدة النسيج الاجتماعي الحس الطاغوي بالانتماء المحلي؛ الانتماء إلى الهوية المقدسية في فترة كانت القدس تشكل مركز البلد ذي الحدود المتغيرة، ومرساة الأمان ضد المشاريع الاستعمارية الهادفة إلى تجزئة الوطن، وهي مشاريع دفعت بالفلسطينيين إلى الحنين إلى الحقبة العثمانية قبل أن تجف دماء حقدتهم على العهد البائد.

(١٩) «المخطوطة الجوهرية»، ص ١٦٤.

لم يستمر شهر العمل مع سلطات الانتداب البريطاني طويلاً؛ إذ ظهرت إشارات التملل ضد الحكم البريطاني بعد أن قررت الحكومة إجراء التعداد الأول للسكان سنة ١٩٢٠، وفيه صفت السكان إلى ثلاث فئات طائفية: مسلمين ومسيحيين ويهود. ورأت القيادة الوطنية في القدس التعداد أداة للشروع في تنفيذ مشروع الوطن القومي اليهودي، وليس وسيلة للتخطيط الاقتصادي كما أعلنت الحكومة. واتخذت القيادة قراراً بمقاطعة الإحصاء، لكن لم يكتب لهذه المقاطعة النجاح.^(٥٠)

عندما جاءت الحكومة البلشفية إلى السلطة ونشرت بنود اتفاقية سايبكس - بيكو السرية لتقسيم بلاد الشام بين الحلفاء، بدأت الجماهير العربية بالتحرك. وقد ركز الشارع الفلسطيني على مسألتين: الهجرة اليهودية (التي أصبحت الآن من أهداف السلطة الانتدابية)، ونقل الأراضي إلى مشاريع الاستيطان الصهيوني.

وبعكس الوضع الذي كان سائداً في الفترة العثمانية، تحولت المناسبات الاحتفالية الشعبية والدينية الآن إلى بؤر مواجهة مع السلطة الانتدابية. وكان أهم هذه الاحتفالات في المنطقة الوسطى (إن لم يكن في فلسطين كلها) مسيرة موسم النبي موسى. بدأت هذه المواجهات في ربيع سنة ١٩١٩، واستمرت عامين. في هذه الفترة أخذ الكولونيل ستورز على عاتقه تنظيم هذه الاحتفالات، هادفاً من وراء ذلك، بحسب تحليل واصف جوهري، إلى السيطرة على مسيرة الجماهير كي لا تتحول إلى «أعمال شغب» بلغة السلطة؛ ومن ناحية أخرى إلى استيعاب هذه المسيرة التقليدية ضمن نشاطات الإدارة المدنية الجديدة في فلسطين.

وفي هذا الإطار نوافقت رؤية الحاكم العسكري مع مصالح الحاج أمين الحسيني، النجم الصاعد بين قادة الحركة الوطنية، والذي اعتبر نموذجاً تاريخي الفائد صلاح الدين الأيوبي حين ابتدع مسيرة النبي موسى في نهاية حروب الفرنجة. فالحاكم العسكري ومفتي القدس نواطاً - كل لأهدافه الخاصة - على تنظيم مراسم خروج المسيرة من القدس.

وهكذا تحولت احتفالات النبي موسى، التي كانت تشكل أحد أهم الاحتفالات الشعبية في الفترة العثمانية، إلى عيد رسمي بوصاية انتدابية. أما الحاج أمين فقد

(٥٠) يذكر جوهري أن وجهات النظر في فلسطين اختلفت بشأن الإحصاء العام، وأن فخري الشاشي، ابن عم راغب، زعيم المعارضة لاحقاً، قاد تياراً يدعو السكان إلى مساندة الدعوة إلى إجراء الإحصاء.

ساهم بدور فعال في «تأميم» هذه الاحتفالات بإشراف مكتب المفتي.^(٥١) وفي السياق نفسه، بادرت السلطات الانتدابية أيضاً إلى تنظيم احتفالات الجمعة العظيمة وسبب النور بإشراف الدولة، وهي خطوات استكملت إعادة ترتيب الاحتفالات الدينية الشعبية بوصاية حكومية، في الفترة نفسها التي بدأ المجتمع بالتوجه نحو رؤية قومية علمانية في تنظيم نفسه.

أما ستورز، العسّوق الذي أدى دوراً مهماً في إحياء هذا التقليد، فقد خلفه السير إدوارد كيث - روش، الحاكم العسكري المعادي للعرب. وكان واصف جوهرية قد عرف الحاكمين عن قرب بحكم وظيفته في الحكومة، وقارن بين شخصيهما وأسلوبيهما في إدارة شؤون السلطة لمصلحة المثقف والسياسي المحنك رونالد ستورز. لكن واصف كان يعي أيضاً دور ستورز في استغلال التراث الديني للوصول إلى أهدافه السياسية، كما يتضح من الوصف التالي للاشتباكات بين جماهير القدس والشرطة البريطانية سنة ١٩٢١:

أقام الجيش قوة دفاع هائلة في الشجرة التي فتحت خصيصاً لدخول الإمبراطور الألماني في سور المدينة بجانب المدخل الرئيسي باب الخليل، وهذه القوة التي عززت بالدفع الثقيلة والذخائر وقوى الجيش المسلح بكامل الأسلحة كان يرأسها سورياً حاكم القدس العسكري السير رونالد ستورز، ركباً على جواده وبألبسة العسكرية. طافاً وضعت هذه القوة على الأخص في ذلك المكان من المدينة يا ترى ١١٩

وضعت خصيصاً للوقوف في وجه الموكب العظيم وأشاحس جبل الخليل أو جبل النار كما يعرف ليومنا هذا، ولكي لا يسير في الطريق المؤدية إلى الحرم الشريف خوفاً من التحرش باليهود مرة ثالثة (.....).

وصل الموكب في صباح الأحد إلى الجسر الواقع ما بين بركة السلطان وولدي الربانة، وهناك تهلل وبدأ بتسخن دقة دقة، والشباب تلعب بالسيوف والشيوخ تشد الأنتشيد الدينية، وفريق يرقص بحلقات في الشارع ويشد الأهازيج الوطنية، وكانت الأعلام لكل قرية ومطقة من جبل الخليل مرفوعة، والحجول العربية تسير على نغمات الطبول والتانيات، منظر خلّاب إلى أن وصل في الثانية من بعد ظهر ذلك اليوم المشهود، وفي هذه العتبة التي تصل ما بين بركة السلطان إلى طرف سور مدخل باب الخليل، أخذ وقتاً أكثر من ست ساعات، وقد ذاق الجيش البريطاني والبوليس والقائمون بالمحافظة على الأمن والمجيعون بالموكب العظيم ذاقوا ألوان العذاب والعطش، وكان الطقس صدفة

(٥١) المخطوطة الجوهرية، ص ١٩٨ - ١٩٩.

يميل إلى الحر على غير عادة، ما جعل هذا الحشد يزيد من الحمس والقوة، وكان المتفرجون من صفتي الطريق ومن شرفات المنازل والمتاهي والمطاردون يلاحظون بأن هذا المركب وفي عيونه تعطين للدم... لا بد له من عمل شيء على نفطة.

وقد صدق تنبؤ المتفرجين، وكنت أنا واحداً منهم، فعندما وصل أول المركب قمة باب الحليل المعروفة بالقنص الثالثة، ووجد أن باب الحليل الرئيسي مغلق، وكذلك الثغرة المعروفة في السور مينة بواسطة المدافع والذبابات وأفراد الجيش المدجج بأسلحته الكاملة، وبموجب إشارة الحاكم السير رونالد ستورز أخذ المركب الأول طريقه إلى الغرب متجهاً إلى شارع يافا حتى متى ما يقرب من نصف المركب... وفي أقل من ساعة البصر وبقوة فائقة هذا نصف هذا المركب للتخلف وقابل النصف المتأخر منه، وانتهى إلى ثغرة السور مهاجماً قوى بريطانية ومتحدية المدافع والرشاشات والذبابات وكل قوى الأمن، وكان بالفعل مشهداً مهيباً لن أنساء ما تمت حياً.

ولكن هل تندي مائة عمل السير رونالد ستورز خوفاً على كسر شوكة بريطانيا، تلال الأمر وهنا الدعاء فقد قلب وأظهر نفسه وكأنه عربي فحطاً... وبدأ يرحب باللغة العربية في هذا المركب ترحيباً ليس له مثيل فيقول أهلاً... أهلاً... بالأبطال... نعم تفضلوا ومعكم الحق بالمحافظة على العادة بأن تسيروا داخل السور إلى الحرم هيا تفضلوا... وهكذا أنقذ الموقف ولجأ حقن الدماء وكسب أرواح الجيوش البريطانية، وهكذا لم يتعد المركب على أحد عندما رأى أن ستورز يرحب به، وهذا ما كان يعنيه بأن يسير داخل السور وليس شارع يافا، وبمخرج على باب العمود، وربما باب الساعة، ويدخل الحرم من باب الأساط.^(٥٢)

بخلاف ستورز، كان الحاكم كيث - روش يفنفر إلى سلامة الكولونيل وحنكته السياسية. وقد وصف الفلسطينين بأنهم «شعب كسول بطبيعته، قد يحلو لك العيش في أوساطه لكن سراويلهم الطويلة تخفي في طياتها خطايا كثيرة»^(٥٣) لكن من الواضح أنه حين أتى إلى سدة الحكم سنة ١٩٢٦ لم يعد في الإمكان أن يتحكم في المواجهات بين الحركة الوطنية العربية والحركة الصهيونية بالمنطق الدبلوماسي نفسه الذي استعمله ستورز.

وعلى الرغم من الصبغة العلمانية للحركة الوطنية الفلسطينية كما انعكست في البرامج السياسية لأحزابها الرئيسية (حزب الاستقلال، والحزب العربي الفلسطيني،

(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

Segev, op. cit., p. 168. (٥٣)

وحزب الدفاع، والحزب الشيوعي)، وفي الرؤية الأيديولوجية لزعمائها (ربما باستثناء حركة عز الدين القسام في شمال فلسطين)، فإن الشعور الديني بدأ ينغل في لغتها ومفرداتها. يتضح ذلك جزاء الاستخدام المتزايد للطقوس والشعائر الدينية في التعبئة السياسية، كما يتضح من خلال الأحداث التي فجرت الاشتباكات بين العرب واليهود في تلك الفترة، مثل أحداث حائط البراق والحرم الإبراهيمي، وكان الشعار الذي رددته الجماهير في تلك المناسبات «سيف الدين الحاج أمين!!»

اللافت للنظر في الخطاب السياسي في بداية عهد الانتداب أيضاً كان السرعة التي استعاد الشارع بها حنينه النوستالجي إلى الحقبة العثمانية، بعد فترة قصيرة من الاحتفاء بـ «نهاية عهد الطغیان». وقد شملت النوستالجيا الحنين إلى رموز طورية معادية للعرب، مثل شخصية مصطفى كمال أتاتورك. واشتهرت في تلك الفترة أغنية «الفؤاد مخلوق لحبك» من تلحين وأداء زكي مراد (والد المغنية المشهورة لبلى مراد)، وقد غناها في القدس أول مرة سنة ١٩٢١، ثم انتشرت في أنحاء فلسطين كافة.

الفؤاد مخلوق لحبك^(٥٤)

والعيون على شان تراك	الفؤاد مخلوق لحبك
والنفوس تحيا بفريقك	والملوك نطلب رضاك
انفي صبك من لماك	داهي ربك وق قلبك

فؤاد

والقمر محسوب عليك	الجمال متسوب لشكلك
وانت في باهي علاك	مين يطول في الملك وصلك
مين يلبق لك في صماك	مين بمائلك مين بعادلک

ويبدو أن هذه الأغنية كان نظمها أصلاً الشاعر إبراهيم القباني في مدح الملك فؤاد الأول، إلا إنها سرعان ما انتشرت في سورية وفلسطين، ونسبت إلى القائد أتاتورك احتفالاً بانتصاراته على جيوش الحلفاء في الأناضول. ولاقت أسطوانة «الفؤاد مخلوق لحبك» رواجاً واسع الانتشار في العشرينيات إذ كان الطلب عليها كثيراً في محلات أبو شنب للموسيقى، المستورد الرئيسي للأسطوانات المصرية والعربية، وذلك عندما بدأ الفلسطينيون يشعرون بأن أهداف الحكم البريطاني خدعتهم.

(٥٤) المخطوطة الجوهريّة، ص ٨٤.

غباب الحممية في الحيز العام الجديد

برزت خلال الحرب العظمى أنماط وممارسات اجتماعية جديدة في الحياة المدنية، وتبلورت في فترة الانتداب، في البداية، تصافرت المجاعة والأوبئة والنفي الجماعي على إحداث تغييرات جذرية في النسيج الاجتماعي لعدة مراكز حضرية. في القدس تحديداً ظهرت فئات جديدة خارج سور البلدة القديمة احتضنت هذه القيم الجديدة. وساهم قطاع الدولة في ظهور تجمعات جديدة من الموظفين، وفي استثمارات القطاع العام، الأمر الذي أدى إلى تفعيل ونمو شرائح أخرى من الطبقة الوسطى في المناطق الساحلية أيضاً.

في القدس برزت في الأحياء المحيطة سمات الثقافة الجديدة: التعليم العلماني، والمقاهي، والنوادي الاجتماعية والأدبية، وأماكن الترفيه التي عكست نمو الأذواق البورجوازية الجديدة. ونستطيع أن نستشف من الكتابات الخاصة في هذه الفترة، من مذكرات ويوميات، ظهور أنماط من التعبيرات الفردية والانعتاق من الروابط العائلية والمذهبية. وكان التخطيط المدني في الفترة الانتدابية، على أيدي المهندسين المعماريين ماكليين وريتشموند وغيديز وآشبي، وعلى أيدي معماريين فلسطينيين من أمثال جورج الشبر، ساهم مساهمة أساسية في بلورة هذه التحولات في السيكولوجيا الحضرية. نراه مثلاً في تخطيط الجنائن المحيطة، الذي تبناه تشارلز آشبي، في الحد الفاصل بين البلدة القديمة والأحياء الجديدة، ووجود مسارات مميزة تهدف إلى إثارة العواطف وإحياءات ذهنية متضاربة.^(٥٥) ويقول غينلر إن هذه الهندسة المشهدية خلطت عن قصد لتحضر في أذهان الزائر «شعوراً دينياً وعاطفياً عن المدينة وأسوارها، مبنياً على تراكم قرون من التاريخ المشحون». وكما هو الحال في تصميم الحدائق الإنكليزية، «تم وضع المقاعد الخشبية في أماكن استراتيجية لتعزيز هذا الشعور العاطفي وتقويته».^(٥٦) لكن إلى أي مدى نجح آشبي ورفاقه في الوصول إلى هذا الهدف بتطبيق تصاميمهم المعمارية، وفي الجمع بين الإثارة العاطفية واستحداث حيز جديد من الخصوصية في التجربة الحياتية لأهل المدينة؟ من الصعب الإجابة عن هذا السؤال، إلا أنه من الممكن أن نرى أثره بطريقة غير مباشرة في الكتابة الذاتية لتلك الفترة.

في مذكرات واصف جوهري، كما هو الحال في معظم السير الذاتية العربية المعاصرة، نظهر لنا مفارقة جديدة. فهذه المذكرات مفعمة بالروح الفردية الانعتاقية،

Gutler, op. cit., p. 39. (٥٥)

لكنها نعاني في الوقت نفسه جزاء غياب الحس الحميمي. قد يبدو للقارئ أن هناك تناقضاً في هذا التشخيص، وخصوصاً إذا راجعنا الكم الهائل من تفصيلات الحياة الشخصية في المذكرات ونزعتها إلى البوح بما هو مكتوم عادة. وللمذكرات الجوهرية قيمة خاصة ومميزة لأنها تكشف ونهزاً وتحتفل في آن واحد بمجموعة من الممارسات الاجتماعية، منها ما هو عادي وروتيني، ومنها ما هو مستر وغير مباح به. البوح إذاً هو السر في قيمة المذكرات، لكنه على الرغم من ذلك بوح غير حميمي. نرى المذكرات تركز على الجانب الخفي من الحياة الخاصة لوجهاء القدس وأعيانها، وعلى سلوكيات النخبين العثمانية والبريطانية من عسكر وسياسيين، وعلى فضائح وبطولات الناس العاديين التي ولد وكبر جوهرية في أحضانها. وهي تفلح في العادي والروتيني إلى مشهد عجائبي، ونسمح لنا برويته بأعين جديدة، لكنها في النهاية تقف عند حافة البوح ولا تتعداها لتتجاوز الحاجز النفسي الذي يسمح بالمشاركة الحميمة للذات.

قد لا يكون هذا الحكم مستغرباً إذا افترضنا أن الكم الأعظم من هذه المذكرات مكون من تسجيلات سرديّة وانطباعية المستهدف منها - في الغالب - جمهور قارئ محكوم بمفاهيم شرف العائلة ومسعتها. ومع ذلك، لدينا استثناءات مهمة لهذا التقويم لمجمل أدب السيرة والتراجم العربية الحديثة. من أهم هذه الاستثناءات السيرة الذاتية لأحمد فارس الشدياق، «الساق على الساق في ما هو الفارياق»، المنشورة في باريس سنة ١٨٥٥^(٥٦). نستذكر هنا حدثين في رواية الشدياق التي يسردها بضمير الغائب والمصبوغة بالحبشية المفرطة. يتعلق الأول بتجربته المحرجة والمضحكة في ليلة دخلته على عروسته القبطية وعلاقته بأهلها، ويتعلق الثاني بمصارحة الذات حين اكتشف خيانة زوجته له بعد عامين مع خادمه المائطي في قاليّا - وهي مصارحة فريدة في نوعها في الأدب العربي إجمالاً.^(٥٧)

ونجد نموذجاً آخر لهذا الامتناء في الرسائل المتبادلة بين خليل السكاكيني ومعشوقته (ولاحقاً زوجته) سلطنة عبده. وهي نصوص مشبعة بالعتاب والشعور بالذنب والعواطف غير المتبادلة.^(٥٨) كما نجد في ذلك الجزء من مذكرات الشيخ

(٥٦) أحمد فارس الشدياق، «اعترافات الشدياق في كتاب الساق على الساق»، تحرير عماد الصلح (بيروت: لا ن. د.، ١٩٨٢).

(٥٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٢ - ٢٧٤.

(٥٨) خليل السكاكيني، «يوميات خليل السكاكيني: يوميات. رسائل. تأملات»، الكتاب الأول (رام الله: مركز خليل السكاكيني الثقافي ومؤسسة الدراسات المقدسية، ٢٠٠٣).

عمر الصالح البرغوثي حين حاول، بلا نجاح، أن يفتح زوجته المتعزلة بأن تصبح رفقة وجلبته في الأماكن العامة.^(٥٩) وفي الأدب الفلسطيني المعاصر تجده أيضاً في ذكريات طفولة الشاعرة فدوى طوقان، وفي وصفها الصريح للظلم و«التعبير» اللذين تعرضت لهما من والديها وإخوتها. ففي سيرتها التأملية، «رحلة جبلية»، حطمت فدوى المحرمات التي تتعلق بسمعة والديها المتوفين في حديثها المفتوح عن نشأتها العلنية في كنفيهما، وعن تمردهما المبكر كفتاة مقموعة ومحبوسة بين جذر منزلها. لكن هذه الحالات تشكل كلها نصوصاً فريدة للإفصاح الحميمي عن الذات، وهي في مجملها نقطة في بحر من الكتمان.

في حالة المذكرات الجوهرية، يظهر هذا الغياب للحس الحميمي لافتاً للنظر على خلفية العدد الكثير من الروايات الفضائية التي يتعرض لها الكاتب في حياة وجهاء القدس الخاصة. فهو يتعرض بالتفصيل للحياة الصاخبة في شققهم الخاصة («دور العازبين»)، ولتحديثهم الأخلاق العامة، ولسير عشيقانهم، ولانغماسهم في الملذات والكيف، ولدوره شخصياً في حياة هذه الشخصيات. إلا إن هذا الإفصاح عن دقائق الحياة الداخلية في حياته وحياة صحبه يرد إلينا كله بشكل قصصي يبدو أن القصد منه سرد ملاحظات اجتماعية عن أنماط الحياة المتغيرة في فترة حاسمة من تاريخ القدس؛ أي أن الشكل الغالب فيها هو الشهدي لا الذاتي. وهي أحداث تجري في الدرجة الأولى للآخرين، بينما هو - الراوي - يظهر كشاهد عيان عليها. أما هو وعائلته، فهما في الغالب معصومان من مطع الجراح النقدي.

في بعض الأحيان يتنازل الكاتب عن هذه المسافة المفروضة على عائلته عندما يتكلم بشيء من التفصيل على أصول عائلتي أمه وأبيه في البلدة القديمة، إلا إنه لا يستكمل هذه الصورة إلا بصورة سطحية عندما يأتي إلى ذكر حياة إخوته (وخصوصاً أخواته) اليومية. أنا وزوجته وعلاقته بها ودائرة علاقاته الخصوصية تبقى غامضة. ثم فجأة يتخلى واصف عن هذا الحذر في المجلد الثاني من مذكراته، خلال الأعوام الأولى للحكم البريطاني، عندما يعرض بحماسة بالغة قصة فيكتوريا؛ وقوعه في الغرام، ثم خطوته وزواجه بها. ولهذا الإفصاح الحميمي أهمية بالغة لأنه يظهر فجأة على نحو استثنائي في باقي السرد، ولأنه يوفر لنا مادة خصبة عن تجربته في الحب الرومانسي والزواج. ولأنه أيضاً يدخل القارئ في عالم ما هو عادة مكتوم وغير منفتح عنه.

(٥٩) البرغوثي، مصدر سبق ذكره، ص ١٥١.

قابل واصف، فيكتوريا أول مرة في أريحا خلال الحرب، عندما كان ضابطاً في البحرية العثمانية. كان أبوها صليبا سعد من قرية بير زيت أصلاً، لكنه انتقل إلى أريحا حيث أنشأ فندق الجلجال عند مدخل المدينة وأداره. احتفلت السلطات العثمانية صليبا ونفته إلى أنقرة خلال الحرب لأسباب غير معروفة (على الأقل لا يخبرنا واصف عن هذه الأسباب في مذكراته). كانت النتيجة أن نولت ابنته الشابة فيكتوريا إدارة الفندق بنجاح باهر حتى نهاية الحرب. وفي بداية الحكم العسكري، أصبح الفندق وباره مكاناً مفضلاً لارتداد الضباط الإنكليز الذين اعتادوا تسمية صاحبه بـ «فيكتوريا أريحا» (فيكتوريا جيريكو). وكان كبار قادة الجيش، مثل الجنرال بولز والجنرال موئي والكولونيل ستورز، من زبائن الفندق الدائمين.^(٦٠)

في هذا السياق نعلم من واصف قصة «تيني» البطريق الأورثوذكسي في القدس لفكتوريا، بعد أن أقنع عائلتها بالتنازل عنها، وقصة صراعه مع البطريق لبقعه بأن يبارك خطوته على فيكتوريا، وقصة مغامراته في شهر العسل في القاهرة.^(٦١)

تعود هذه المصارحات الحميمة إلى الظهور مرة أخرى في نهاية المذكرات عندما يصل الكاتب إلى شيخوخته ويشعر بالوحدة القاتلة، فيفكر بالزواج مرة ثانية كي يعيد شيئاً من الاستقرار إلى حياته بعد وفاة فيكتوريا. وقد أبرزت هذه الأحداث شخصية واصف جوهرية ككاتب ساخر من الطراز الأول. بعد جنازة زوجته فيكتوريا مباشرة كان واصف يستقل المعزين في بيت ابنته يسرى في بيروت. يظهر رجل لم يلحظه واصف من قبل أخذ يتلو خطاب رثاء طويلاً يمدد فيه مناقب المرحومة بعاطفة جياشة، الأمر الذي دفع واصف إلى البكاء والتحجب. بعد ذلك ينتقل الرجل فجأة إلى مدح مناقب عائلتها وزوجها بطريقة عكست معرفة حميمة بالعائلة. ثم يدرك واصف أن الرجل من طائفة ممتهني حضور الجنائز الذين ينتقلون من مناحة إلى أخرى بهدف الارتزاق. يصحو واصف من أحزانه مؤقتاً، ويمد يده إلى الرجل بضع ليرات: «أرجوك يا أخي، قطعت قلبي!» أما الرجل فيتأبه شيء من الارتباك ويصر على أن يحتفظ واصف بالرثاء المكتوب: «لا يا أخي - هذا شعرك وأكد ستحتاجه في جولتك القادمة.»

كان مكان اللقاء الحبيبي الثاني هو أريحا مرة أخرى، وحرب تنتهي بكارثة

(٦٠) فدوى طوفان، «رحلة صعبة»، رحلة جبلية (رام الله: دار الشروق، ١٩٩٢)، ص ١٨ -

(٦١) المخطوطة الجوهرية، ص ١٠٢.

جديدة مع فارق مهم؛ فالحرب العظمى سنة ١٩١٧ أثارت توقعات متفائلة عن مستقبل مشرق لفلسطين وبلاد الشام. أما الحرب الثالثة، حرب فلسطين سنة ١٩٤٨، فقد جلبت معها كارثة النفي والتشرد. أصبحت أريحا مكان اللجوء الكبير لشعب مهزوم، إذ نزح مئات الآلاف من سكان السهول الساحلية إلى وادي الأردن. في هذا المنعطف يظهر واصف كأنه يحاول إعادة بناء حياته الشخصية في إطار المأساة الجماعية لفلسطين. ينسم أسلوبه بالمصارحة الجريئة مع القارئ، وكأنه يسعى لمشاركته في الحدث. والمناسبة هنا هي زواجه الثاني من أرملة عزم على ربط حياته بحياتها. هذا الحدث أيضاً فريد في إطار المذكرات، لا لاحتوائه على مقدار كبير من الحميمية في التعبير عن عواطفه فحسب، بل أيضاً لأنه يعكس مصارحة صادقة مع الذات لرجل تجاوز العقد السادس من عمره، ووقع مرة أخرى في الغرام. ويعكس بقية المذكرات، بوجه المؤلف سلاحه الساخر هذه المرة ضد نفسه. يبدأ المحاولة في الزواج الثاني بللملحة أطراف شجاعته ويتوجه إلى بيت الأرملة التي وقع في غرامها، فيفاجأ بالرفض الحازم والمؤدب من جانبها، وتذكره - بحسب الرواية - بأن ثلاثة خطّاب أهم منه كثيراً في الجاه والمال قد تقدموا إليها قبله بطلب يدها. (٦٢) ينهار واصف من هول الصدمة، ويتجنب لفترة طويلة المرور بطريق عين السلطان - مشهد خيبة أمله. (٦٣) وفجأة يتخلى الكاتب عن المناعة الساخرة التي كان يتستر خلفها، ويظهر أمامنا - بمحض إرادته - إنساناً هشاً حساساً، لكن صاحب كرامة. في النهاية، يختتم السرد بحوار نوستالجي مع الشبوعي المنفي والمناضل المقدسي المحجوز نجاتي صدقي، وهو نقيضه تقريباً في معظم جوانب شخصيته، وهو يراجع معه مسيرته الطويلة في الحياة كجندي، ومنسكح، وموظف دولة، وكاتب ساخر، وموسيقار، وشاهد على عصره. (٦٤)

(٦٢) المصدر نفسه، ص ٣٦٠.

(٦٣) المصدر نفسه، ص ٣٦٤ - ٣٧١.

(٦٤) المصدر نفسه، ص ٣٧٥. كان نجاتي كتب في السجل الذهبي الخاص بالمجموعة الجوهرية، عندما زار متحف الجوهرية في القدس بتاريخ ٩ تموز/ يوليو ١٩٤٧، ما يلي: «... والواقع أن الشخص الذي يزور القدس، ولا يزور متحف الأستاذ جوهرية، مثله مثل ذلك الشخص الذي يزور مجاهل إفريقيا، ويرى فيها جميع الحيوانات إلا الفيل...».

الفصل الثاني عشر

السيرة الذاتية في بلاد الشام : ببليوغرافيا مختارة

منى نصولي و لقمان مجو

(١) عام

- ابن هلال المقدسي، أبو محمود أحمد بن محمد، أحمد الخطيبي (تحقيق)، «سيرة الغرام إلى زيارة القدس والشام»، بيروت: دار الجبل، ١٩٩٤.
- أبو شامة، عبد الرحمن بن إسماعيل، محمد زاهد الكوثري (تصحيح) وعزت العطار الحسيني (مراجعة)، «تراجم رجال القرنين السادس والسابع، المعروف بالذيل على الروضتين»، القاهرة: دار الكتب الملكية، ١٩٤٧.
- التميمي، أمل، «السيرة الذاتية النسائية في الأدب العربي المعاصر»، بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠٠٥.
- جبوري، محمد صابر عبيد، «السيرة الذاتية الشعرية: قراءة في التجربة السيرية لشعراء الحداثة العربية»، الشارقة: دائرة الثقافة والإعلام، ١٩٩٩.
- الحليدي، عبد اللطيف محمد السيد، «فن السيرة بين الذاتية والغيرية في ضوء النقد الأدبي»، القاهرة: دار السعادة للطباعة، ١٩٩٦.
- الربابعة، حسن، «الترجمة الذاتية لأبي فراس الحمداني من ديوانه: قراءة جديدة»، إربد: المركز القومي للنشر، ١٩٩٩.
- شرف، عبد العزيز، «أدب السيرة الذاتية»، بيروت: مكتبة لبنان، ١٩٩٢.
- فشن، رمضان (تحقيق)، «سنا البرق الشامي: لقوام الدين الفتح بن علي البنداري، وهو مختصر البرق الشامي للعماد الأصفهاني»، بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧١ - ١٩٨٧.
- عبد الدايم، يحيى إبراهيم، «الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث»، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٩٧٥.
- عبد الستار، مؤيد، «السيرة الذاتية: دراسة نقدية»، بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٦.

- عبدري، محمد بن محمد. علي إبراهيم الكردي (تحقيق). «رحلة العبدري». دمشق: دار سعد الدين، ١٩٩٩.
- العطار، مها فائق. «فن السيرة الذاتية في الأدب العربي حتى أوائل الثمانينات». دمشق: م. ف. العطار، ١٩٩٧.
- كامبل، روبرت (إعداد). «أعلام الأدب العربي المعاصر: سير وسير ذاتية». بيروت: فرائس شائبر شونكرات، ١٩٩٦.
- المعامللي، شوقي محمد. «السيرة الذاتية في التراث». القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٨٩.
- المؤيد في الدين، هبة الله بن موسى. محمد كامل حسين (تحقيق). «سيرة المؤيد في الدين داعي الدعاة: ترجمة حياته بقلمه». القاهرة: دار الكاتب المصري، ١٩٤٩.
- ياقوت الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله بن عبد الله. مرجليوث وداود صموئيل (تحقيق). «إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، المعروف بمعجم الأدياء أو طبقات الأدياء». القاهرة: مطبعة هندية، ١٩٢٣ - ١٩٢٦.
- Brown, W. Sorley. *My War Diary (1914-1919) Recollections of Gallipoli, Lemnos, Egypt and Palestine*. Galashells: J. McQueen & Sons, Ltd., 1941.
- Darwish, Mahmud. Ibrahim Muhawi, trans. *Memory for Forgetfulness: August, Beirut, 1982*. Berkeley, Calif.: University of California Press, 1995.
- Idriess, Ion Llewellyn. *Lurking Death: True Stories of Snipers in Gallipoli, Sinai and Palestine*. Sydney: Angus and Robertson Ltd., 1942.
- Makdisi, Jean Said. *Teta, Mother and Me: An Arab Woman's Memoir*. London: Saqi Books, 2004.

(٢) الأردن

- أبو شريفة، عبد القادر (تحرير). «أدب السيرة والمذكرات في الأردن: ملتقى جامعة آل البيت الثقافي الثاني، ١٥ - ١٦ محرم ١٤١٩هـ/ ١١ - ١٢ أيار ١٩٩٨م». الأردن، المفرق: جامعة آل البيت، ١٩٩٩.
- أبو غنيم، هدى (جمع وإعداد). «سيرة منفية: من أوراق الدكتور محمد صبحي أبو غنيم». بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠١.
- الحسين بن طلال (ملك الأردن). «ليس سهلاً أن تكون ملكاً: سيرة ذاتية».

عمان: الأهلية، ١٩٩٠.

- رفاعي، عبد المنعم. «الأمواج: صفحات من رحلة الحياة». عمان: وزارة الثقافة، ٢٠٠١.

- زيادين، يعقوب. «البدايات: سيرة ذاتية... أربعون سنة في الحركة الوطنية الأردنية». بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٨١.

- الشاعر، جمال. «دفاتر العمر: أوراق من رحلة الحياة والسباسة». عمان: دار سندباد للنشر، ٢٠٠٢.

- عمرو، نبيل. «الف يوم في موسكو، ١٩٨٨ - ١٩٩٣». عمان: دار الشروق، ١٩٩٥.

- عويس، وهذان. «العودة إلى الهداة: رحلة العمر». بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٣.

- القراء، محمد. «سنوات بلا قرار». القاهرة: مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٨.

- المجالي، عبد السلام. «رحلة العمر: من بيت الشعر إلى سدة الحكم». بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ٢٠٠٣.

- ملحق، ثريا. «أراقيم معلقة على مقبرة الكون: مشاهد من سيرة ذاتية تستمر». عمان: دار أزمنة، ١٩٩٧.

- موسى، سليمان. «ثمانون: رحلة الأيام والأعوام». بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٢.

- موسى، سليمان. «خطوات على الطريق: سيرة قلم، تجربة كاتب». بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٣.

- Abdullah, King of Jordan. *My Memoirs Completed «Al Takmilah»*. London: Longman, 1978.

- Hussein, King of Jordan. *Uneasy Lies the Head. The Autobiography of His Majesty King Hussein I of the Hashemite Kingdom of Jordan*. [New York]: B. Geis Associates, distributed by Random House, 1962.

(٣) سورية

- إيبش، يوسف (تحقيق). «مذكرات الأمير عادل أرسلان، ١٩٣٤ - ١٩٣٥». بيروت: الدار النجدية، ١٩٨٣.

- إيبش، يوسف (تحقيق). «مذكرات الأمير عادل أرسلان: المستترك، ١٩٤٨». بيروت: الدار التقدمية، ١٩٩٤.
- البديري، أحمد الحلاق (جمع). «حوادث دمشق اليومية». القاهرة: مطبعة لجنة البيان العربي، ١٩٥٩.
- بشور، حنا توفيق. «من ذاكرة أبي: ذكريات العقيد توفيق بشور». دمشق: مكتبة الشرق الجديد، ١٩٩٨.
- جزائري، بديعة الحسني (تحقيق). «قطوف باسقة: قطوف من السيرة الذاتية للمرحوم العميد علشان العجلاني». دمشق: دار سلام للترجمة والنشر، ١٩٩٧.
- صفوة، نجدة فتحي (تحقيق). «مذكرات رستم حيدر». بيروت: الدار العربية للموسوعات، ١٩٨٨.
- العاص، سعيد. «صفحة من الأيام الحمراء: مذكرات القائد سعيد العاص». ١٨٨٩ - ١٩٣٩. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٨.
- العطار، مها فاتن. «حصاد العمر: حكايتي مع الأيام، ١٩٣١ - ١٩٩٩». دمشق: م. ف. العطار، ٢٠٠٠.
- العطري، عبد الغني. «اعترافات شامي عتيق: سيرة ذاتية وصور دمشقية». دمشق: دار البشائر، ١٩٩٨.
- قاسمية، خيرية (إعداد). «مذكرات فوزي القاوقجي». بيروت: دار القدس، ١٩٧٥.
- القاوقجي، فوزي. «فلسطين في مذكرات القاوقجي، ١٩٣٦ - ١٩٣٨». بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، ١٩٧٥.
- كرد علي، محمد. «المذكرات». دمشق: مطبعة الترقى، ١٩٤٨ - ١٩٥١.
- الكزبري، سلمى الحفار. «الطفي الحفار، ١٨٨٥ - ١٩٦٨: مذكراته، حياته وعصره». لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٧.
- كيلاني، رشيد. «مذكرات رشيد كيلاني: عسكرياً ودبلوماسياً». دمشق: دار مجلة الثقافة، ١٩٩٠.
- مصور، إبراهيم. «أصداء وظلال: أدباء مكرمون». دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠٠.
- هلال، ريم. «البصر والبصيرة: سيرة ذاتية». بيروت: دار الآداب، ٢٠٠٢.
- Al-Amin, Muhsin. *Autobiographie d'un clerc chiite du Gabal 'Ami: Tiré de: Les notables chiites (A'yan al-si'a)*. Damas: Institut français d'études arabes de Damas, 1998.

- Usamah ibn Munqidh, Miquel, Andre. *Des enseignements de la vie = Kitab al-I'tibar: souvenirs d'un gentilhomme syrien du temps des Croisades*. Paris: Imprimerie nationale, 1983.
- Wilson, John Plumpton. *With the Soldiers in Palestine & Syria*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1920.

(٤) فلسطين

- أبو حنا، حنا. «ظل الغيمة: سيرة». بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠١.
- أبو حنا، حنا (إعداد). «مذكرات تجاني صدقي». بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ٢٠٠١.
- أبو خضراء، كتعان. «صحافي من فلسطين يتذكر». بيروت: ك. أبو خضراء، ١٩٨٥.
- أبو سمراء، محمد عيد. «الطريق إلى اللد: مذكرات لاجئ فلسطيني: من حكاية حرب ١٩٤٨». عمان: دار عمار، ١٩٨٨.
- أبو غربية، بهجت. «في خضم النضال العربي الفلسطيني: مذكرات المناضل بهجت أبو غربية». بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٣.
- أبو غربية، بهجت. «من مذكرات المناضل بهجت أبو غربية: من النكبة إلى الانتفاضة (١٩٤٩ - ٢٠٠٠)». بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٤.
- الأطرش، يعقوب. «الأب إبراهيم عباد، شاهد حي على عصره: سيرة حياة وذكريات». بيت لحم: مركز المؤسسة التحلية العربية، ٢٠٠٣.
- بسو، معين. «دفاتر فلسطينية». بيروت: دار الفارابي، ١٩٧٨.
- الجمعية الفلسطينية الأكاديمية للشؤون الدولية. «كامل العسلي، العلامة العقلية وقضية القدس: أبحاث ندوة دراسية خاصة في القدس». القدس: الجمعية الفلسطينية الأكاديمية للشؤون الدولية، ١٩٩٦.
- جوهري، واصف. سليم تماري وعصام نصار (تحرير وتقديم). «القدس العثمانية في المذكرات الجوهري: الكتاب الأول من مذكرات الموسيقي واصف جوهري ١٩٠٤ - ١٩١٧». بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ٢٠٠٣.
- جوهري، واصف. عصام نصار وسليم تماري (تحرير وتقديم). «القدس

- الانتدابية في المذكرات الجوهرية: الكتاب الثاني من مذكرات الموسيقى واصف جوهرية ١٩١٨ - ١٩٤٨. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ٢٠٠٥.
- الحاج إبراهيم، رشيد. «الدفاع عن حيفا وقضية فلسطين: مذكرات رشيد الحاج إبراهيم، ١٨٩١ - ١٩٥٣». بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ٢٠٠٥.
- حبش، جورج. محمود سويد (حاوره). «التجربة النضالية الفلسطينية: حوار شامل مع جورج حبش». بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٨.
- الحسيني، الحاج أمين. عبد الكريم عمر (تحرير). «مذكرات الحاج محمد أمين الحسيني». دمشق: الأهالي، ١٩٩٩.
- الحوت، بيان نويهض. «الشيخ المجاهد عز الدين القسام في تاريخ فلسطين». بيروت: دار الاستقلال للدراسات والنشر، ١٩٨٧.
- الحوت، بيان نويهض. «وثائق الحركة الوطنية الفلسطينية، ١٩١٨ - ١٩٣٩: من أوراق أكرم زعير». بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٧٩.
- الحوت، شفيق. «عشرون عاماً في منظمة التحرير الفلسطينية: أحداث الذكريات، ١٩٦٤ - ١٩٨٤». بيروت: دار الاستقلال للدراسات والنشر، ١٩٨٦.
- حوراني، فيصل. «الحنين: حكاية عودة». القدس: مؤسسة الدراسات المقدمية، ٢٠٠٤.
- الخالدي، عبدة سلام. «جولة في الذكريات بين لبنان وفلسطين». بيروت: دار النهار، ١٩٧٨.
- الخفش، حسني صالح. «مذكرات حسني صالح الخفش حول تاريخ الحركة العمالية العربية الفلسطينية». بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، ١٩٧٣.
- الخوري، سعيد توفيق. باسل عقل (إشراف)، محمد يوسف نجم (إعداد وتحرير). «حبيب الصباغ: قضية في سيرة». بيروت: دار صادر، ١٩٩٧.
- دروزة، محمد عزة. «مذكرات محمد عزة دروزة: سجل حافل بمسيرة الحركة العربية والقضية الفلسطينية خلال قرن من الزمن، ١٣٠٥هـ - ١٤٠٤هـ/١٨٨٧م - ١٩٨٤م». بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣.
- زعير، أكرم. «الحركة الوطنية الفلسطينية، ١٩٣٥ - ١٩٣٩: يوميات أكرم زعير». بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٨٠.
- زيادة، نقولا. «أيامى: سيرة ذاتية». لندن: هزار، ١٩٩٢.
- السائح، عبد الحميد. «فلسطين: لا صلاة تحت الحراب: مذكرات الشيخ عبد

- الحميد السائح». بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ١٩٩٤.
- السكاكيني، خليل. «كذا أنا يا دنيا: يوميات خليل السكاكيني». القدس: المطبعة التجارية، ١٩٥٥.
- السكاكيني، خليل. أكرم مسلم (تحرير). «يوميات خليل السكاكيني: يوميات رسائل. تأملات». القدس: مؤسسة الدراسات المقدسية، ٢٠٠٣ - ٢٠٠٥.
- سكبك، إبراهيم خليل. «شريط الذكريات عن غزة قبل نصف قرن». القدس: دار الكاتب، ١٩٥٠.
- سميرين، رجا. «أوراق الشتات: سيرة ذاتية ومذكرات، ١٩٢٩م - ٢٠٠٤م». عمان: دار اليراع للنشر والتوزيع، ٢٠٠٤.
- شاكر، نهاني عبد الفتاح. «السيرة الذاتية في الأدب العربي: فدوى طوقان وجبرا إبراهيم جبرا وإحسان عباس، نموذجا». بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٢.
- شرابي، هشام. «الجمر والرماد: ذكريات مثقف عربي». بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨.
- شومان، عبد الحميد. «العصامي: سيرة عبد الحميد شومان، ١٨٩٠ - ١٩٧٤». بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٢.
- طوقان، فدوى. «رحلة جبيلية، رحلة صعبة - سيرة ذاتية». عكا: دار الأسوار، ١٩٨٥.
- طوقان، فدوى. «الرحلة الأصعب». عمان: دار الشروق، ١٩٩٣.
- العارف، عارف. «أوراق عارف العارف». بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية. مركز الأبحاث، ١٩٧٣.
- عباس، إحسان رشيد. «فن السيرة». بيروت: دار بيروت للطباعة والنشر، ١٩٥٦.
- عبد الهادي، عوني. «خيرية قاسمية (إعداد). «أوراق خاصة». بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، ١٩٧٤.
- عبد الهادي، عوني. «خيرية قاسمية (تحرير). «مذكرات عوني عبد الهادي». بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢.
- عودة، ندى. «فدوى طوقان، ١٩١٧». نابلس: الجمعية العلمية الفلسطينية، ١٩٩٨.
- العيسوي، ريم. «فدوى طوقان: نقد الذات... قراءة السيرة: نقد». القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ١٩٩٩.

- الغوري، إميل. «فلسطين عبر ستين عاماً». بيروت: دار النهار، ١٩٧٢ - ١٩٧٣.
- قاسمية، خيرية (تحرير). «أحمد الشقيري، زعيماً فلسطينياً ورائداً عربياً». الكويت: لجنة تخليد ذكرى المجاهد أحمد الشقيري، ١٩٨٧.
- مدهون، ربيعي. «طعم الفراق: ثلاثة أجيال فلسطينية في ذاكرة». بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠١.
- مواسي، فاروق. «أفواس من سيرني الذاتية». الضفة الغربية: دار الهدى للطباعة والنشر، ٢٠٠٢.
- ناجي، طلال. «في الخيمة الأخرى: صفحات من الذاكرة». بيروت: دار الرواد، ٢٠٠١.
- هياس، خليل شكري. «سيرة جبرا الذاتية في البشر الأولى وشارع الأميرات: دراسة». دمشق: اتحاد الكتاب العرب، ٢٠٠١.
- الولي، مصطفى، وعبد الأسدي (المحاوران). «بوح في المناح: حوار شامل مع الدكتور الياس شوقاني في الفكر والسياسة والتجربة». دمشق: دار كتعان، ٢٠٠١.
- الحيحي، عبد الرزاق. «عبد الرزاق الحيحي بين العسكرية والسياسة: ذكريات». القدس: مؤسسة الدراسات الفلسطينية، ٢٠٠٦.
- Aaronsohn, Alexander, *With the Turks in Palestine*. Boston: Houghton Mifflin Company, 1916.
- Abu Sharif, Bassam, Uzi Mahnaimi. *Best of Enemies: The Memoirs of Bassam Abu-Sharif and Uzi Mahnaimi*. Boston, Mass.: Little Brown and Co., 1995.
- Amiry, Suad. *Sharon and My Mother-in-Law: Ramallah Diaries*. Granta Books, 2005.
- Aron, Wellesley. Helen Sibman-Cheong, ed. *Wellesley Aron, Rebel with a Cause: A Memoir*. London: Vallentine Mitchell, 1992.
- 'Ashrawi, Hanan. *This Side of Peace: A Personal Account*. New York: Simon & Schuster, 1995.
- Ballobar, Antonio de la Cierva Lewita, conde de. Eduardo Manzano Moreno, ed. *Diario de Jerusalem. 1914-1919*. Madrid: Nereu, 1996.
- Barghouti, Mourid. *I Saw Ramallah*. Egypt: American University in Cairo, 2002.
- Ben-Ami, Yitshaq. *Years of Wrath, Days of Glory: Memoirs from the Irgun*. New York: Shengold Publishers, 1983.

- Berger, Elmer. *Memoirs of an Anti-Zionist Jew*. Beirut: Institute for Palestine Studies, 1978.
- Bond, Alvan, Phny Fisk. *Memoir of the Rev. Phny Fisk, A.M., Late Missionary to Palestine*. Boston: Crocker and Brewster, 1828.
- Breen, Andrew Edward. *A Diary of My Life in the Holy Land*. Rochester, N.Y.: J.P. Smith Printing Company, 1906.
- Connell, John. *The House by Herod's Gate*. London: S. Low, Marston, 1947.
- Cooke, Miriam. *Hayati, My Life: A Novel*. Syracuse, N.Y.: Syracuse University Press, 2000.
- Deeb, Mary-Jane, Mary King, eds. *Husib Sabhagh, from Palestinian Refugee to Citizen of the World*. Lanham, M.D.: Middle East Institute/University Press of America, 1996.
- Elath, Eliahu. *Zionism at the UN: A Diary of the First Days*. Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1976.
- Elliott, Liza. *Finding Palestine: One American's Trek from the Midwest to Middle East*. Pasadena, California: Hope Pub. House, 2007.
- Finkelstein, Norman G. *The Rise and Fall of Palestine: A Personal Account of the Intifada Years*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.
- Finn, James. *A View from Jerusalem, 1849-1858: The Consular Diary of James and Elizabeth Anne Finn*. Ruthford, N.J.: Fairleigh Dickinson University Press, 1981.
- Gribbon, Walter, Aaron Aaronsohn, Anthony Verrier, ed. *Agents of Empire: Spring for a British Zion, 1913-1919: The Diaries of Walter Gribbon and Aaron Aaronsohn*. London: Brassey's (UK), 1995.
- Hamilton, Patrick M. *Riders of Destiny: The 4th Australian Light Horse Field Ambulance, 1917-1918: An Autobiography and History*. Gardenvale, Vic.: Mostly Unsung Military History Research and Publications, 1996.
- Hauser, Martin. *Auf dem Heimweg. Aus den Tagebuchern e. Deutschen Juden, 1929-1945*. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung, 1975.
- Hauser, Martin. *Shalom al Israel: Aus den Tagebuchern e. Deutschen Juden, 1929-1967*. Bonn: Osang, 1980.
- Hauser, Martin. *Weg e. Jüdischer Selbstbehauptung: Tagebuchaufzeichnungen*

1929-1967. Bonn: Bundeszentrale für Politische Bildung, 1992.

- Hisin, Hayyim. *A Palestine Diary: Memoirs of a Bilu Pioneer, 1882-1887*. New York: Herzl Press, 1976.
- Hisin, Hayyim. *Dnevnik Bilutsa Yerushalayim: Sifriyah 'Aliyah*. 1973.
- Jacob, Satish. *Satish Jacob from Hotel Palestine Baghdad: Pages from a War Diary*. Delhi: Roli Books, 2003.
- Karmi, Ghada. *In Search of Fatima: A Palestinian Story*. England: Verso, 2002.
- Katznelson-Shazar, Rachel. *The Plough Woman: Memoirs of the Pioneer Women of Palestine*. New York: Herzl Press, 1975.
- Keith-Roach, Edward. Paul Eedle, ed. *Pasha of Jerusalem: Memoirs of a District Commissioner under the British Mandate*. London: Radcliffe Press, 1994.
- Kenny, Vincent S. *Herman Melville's Clarel: A Spiritual Autobiography*. Hamden, Conn.: Archon Books, 1973.
- Kent Hughes, W.S. *Modern Crusaders: An Account of the Campaign in Sinai and Palestine up to the Capture of Jerusalem*. Melbourne: Melville & Mullen, 1919.
- Khalid, Laila. George Hajjar, ed. *My People Shall Live: The Autobiography of a Revolutionary*. London: Hodder and Stoughton, 1973.
- Kisch, Frederick Hermann. *Palestine Diary*. New York: AMS Press, 1974. London: V. Gollancz, 1938.
- Kissin, Abraham. *Bi-shevi hayale ha-Mikada*. [Tel Aviv]: Hotsa'at «Ma'arakhot.» Tsevah haganah le-Yisra'el: Mistrad ha-bitahon. 1970.
- Loth, Aloys. *Périple de la mer morte en hiver: 28 décembre 1908-7 janvier 1909: Journal de voyage de l'étudiant*. Jerusalem: École biblique et archéologique française de Jérusalem, 1997.
- Mansour, Atallah. *Waiting for the Dawn: An Autobiography*. London: Secker and Warburg, 1975.
- Morton, Daniel Oliver. Levi Parsons. *Memoir of Rev. Levi Parsons*. New York: Arno Press, 1977.
- Perl, William R. *Operation Action: Rescue from the Holocaust*. New York: F. Ungar Pub. Co., 1983.
- Rishpi, Mordechai, Aryeh Gukovski, Aryeh Orni, Dov Harari. *Igrat mi-guy ha-*

aravot, 1970.

- Roberts, David. *Holy Land: Yesterday and Today: Lithographs and Diaries*. Swan Hill Press, 1997.
- Ruppin, Arthur. Alex Bein, ed. *Arthur Ruppin: Memoirs, Diaries, Letters*. London: Weidenfeld and Nicolson, 1971.
- Said, Edward W. *Out of Place: A Memoir*. New York: Knopf, 1999.
- Samuel, Edwin Viscount Samuel. *A Lifetime in Jerusalem: The Memoirs of the Second Viscount Samuel*. London: Abelard-Schuman, 1970.
- Segre, Dan Vittorio. *Memoirs of a Fortunate Jew: An Italian Story*. England: Peter Halban Publishers, 1998.
- Senesh, Hannah. *Hannah Senesh: Her Life & Diary*. Introduction by Abba Eban. New York: Schocken Books, 1972.
- Shehadeh, Raja. *Sealed Room: Selections from the Diary of a Palestinian Living under Israeli Occupation, September 1990- August 1991*. England: Quartet Books, 1992.
- Shehadeh, Raja. *When the Bulbul Stopped Singing: A Diary of Ramallah under Siege*. England: Profile Books, 2003.
- Soltz, Shmuel. *Eight Hundred and Fifty Days from Border to Border during the Second World War*. Givatayim: S. Soltz, 1988.
- Stein, Shlomo G., G. Kristall Hochsmann und Wustensand. *Traum und Alptraum des Berliner Juden Shlomo G. Stein. Horb am Neckar*. Geiger-Verlag, 1989.
- Storrs, Ronald (Sir). *The Memoirs of Sir Ronald Storrs*. New York: G.P. Putnam's Sons, 1937.
- Tuqan, Fadwa. Olive Kenny, trans. of Text & Naomi Shihab Nye, trans. of Poetry. *A Mountainous Journey: An Autobiography*. St. Paul, Minn.: Graywolf Press, 1990.
- Tuqan, Fadwa. Josephine Lama & Benoit Tadie, trans. *le cri de la pierre*. Paris: Langues & mondes/Asiatheque, 1998.

- أبو خاطر، جوزيف. «من وعي الذاكرة». بيروت: دار الصياد، ١٩٨٦.
- أبو عز الدين، حليم. «تلك الأيام: مذكرات وذكريات: سيرة إنسان ومسيرة دولة ومسار أمة». بيروت: دار الآفاق الجديدة، ١٩٨٢.
- إسماعيل، عادل. «عادل إسماعيل المؤرخ، الباحث، الدبلوماسي: مداولات حفلة التكريم والندوة العلمية التي أقيمت له في ٢٨ و ٢٩ تشرين الثاني ١٩٩٦». بيروت: دار النشر للسياحة والتاريخ، ١٩٩٧.
- الأمين، حسن. «حسن الأمين: مواجهة مع التاريخ: سيرة رجل على مدى الزمان والمكان». بيروت: مكتبة الفقه، ٢٠٠٤.
- جنبلاط، كمال. خليل أحمد خليل وسوسن النجار نصر (تحقيق). «فلسفة العقل المنحطي، فلسفة التغيير: الجدليات». الشوف، لبنان: الدار التقدمية، ٢٠٠٣.
- الجندى، عاصم. «الانحياز: سيرة رواية». بيروت: دار القارابي، ١٩٩٩.
- حلو، شارل. «مذكراتي، ١٩٦٤ - ١٩٦٥». بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٨٤.
- الحوت، بيان نويهض (إعداد). «ستون عاماً مع القافلة العربية: مذكرات عجاج نويهض». بيروت: دار الاستقلال، ١٩٩٣.
- خوري، منير. «سيرة حياتي: ذكريات: من القرية إلى الأمم المتحدة ومن الجامعة إلى السجن». السويد: دار نلسن، ٢٠٠٣.
- دمشق، نديم. «محطات في حياتي الدبلوماسية: ذكريات في السياسة والعلاقات الدولية». بيروت: دار النهار، ١٩٩٥.
- زاوق، فوزية الصغار. «الترجمة الذاتية في الأدب العربي: أسبعون نعيمة نموذجاً». تونس: ف. ص. زاوق، ١٩٩٩.
- زيادة، معن. «الفصول الأربعة: سيرة حياة». بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٩.
- سالم، إيلي أديب. «الخيارات الصعبة [١٩٨٢ - ١٩٨٨]: دبلوماسية البحث عن مخرج». بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٩٣.
- سلام، سليم علي. حسان علي حلاق (تحقيق). «مذكرات سليم علي سلام، ١٨٦٨ - ١٩٣٨، مع دراسة للعلاقات العثمانية والعربية والعلاقات الفرنسية - اللبنانية». بيروت: الدار الجامعية، ١٩٨٢.
- شديد، يوسف. «بين السياسة والدبلوماسية: ذكريات ومذكرات». بيروت: دار

النهار، ٢٠٠١.

- شماعة، منير. «إفلاق وهبوط: سيرة طبيب من رأس بيروت». بيروت: رياض الرئيس للكتب والنشر، ٢٠٠٠.
- الصليبي، كمال. «طائر على سندیانة: مذكرات». عمان: دار الشروق، ٢٠٠٢.
- طرابلسي، فواز. «صورة الفتى بالأحمر: أيام في السلم والحرب». بيروت: رياض الرئيس للكتب والنشر، ١٩٩٧.
- عيران، لیلی. «شرائط ملونة من حياتي». لندن: رياض الرئيس للكتب والنشر، ١٩٩٤.
- قره علي، محمد. «مطور من حياتي». بيروت: مؤسسة نوفل، ١٩٨٨.
- مروءة، كريم. صفر أبو فخر (محاوّر). «كريم مروءة يتذكر: في ما يشبه السيرة». دمشق: دار المدى للثقافة والنشر، ٢٠٠٢.
- مشاققة، میخائیل. آمد رستم وصبحی أبو شقرا (تحقیق). «متخبات من الجواب على اقتراح الأحباب». بيروت: مديرية الآثار العامة، ١٩٥٥.
- مؤسسة ريبوراما للخدمات الإعلامية الكاملة (إعداد). «سعادة السفير فؤاد الترك: عنه، منه، معه». بيروت: مؤسسة ريبوراما للخدمات الإعلامية الكاملة، ١٩٩٦.
- Alamuddin, Najib. *The Flying Sheikh*. London: Quartet Books, 1987.
- Anhoury, Sami. *Liban: Le calvaire le plus long: Journal de guerre, septembre 1984-juillet 1986*. Beyrouth: Editions Dar an-Nahar, [1987?].
- Assaf, Antoine-Joseph. *Terre blanche: Journal d'un otage au Liban*. [Paris]: Sarment, 2000.
- Chamoun, Camille. *Mémoires et souvenirs: Du 16 juillet 1977 au 24 décembre 1978*. Beyrouth: Impr. Catholique, 1979.
- Chamoun, Tracy. *Au nom du père*. [Paris]: Editions J.C. Lattes, 1992.
- Hitti, Therese Philip. *Agony in Arms: True Story*. [s.l.: s.n (Lebanon: Hassib Derghum & Sons), 1991].
- Keenan, Brian. *An Evil Cradling*. London: Vintage, 2004; New York: Viking, 1993.
- Kesteman, Francoise. *Mourir pour la Palestine*. Lausanne, Suisse: Editions P.-M. Favre, 1985.
- Lamb, Franklin P. John E. Dockham, assistant ed. *Israel's War in Lebanon: Eyewitness Chronicles of the Invasion and Occupation*. Boston, Mass.: South End

Press, 1984.

- Raburn, Terry. *Under the Guns in Beirut*. Springfield, Mo.: Gospel Pub. House, 1980.
- Richards, Leila. *The Hills of Sidon: Journal from South Lebanon, 1983-1985*. New York, N.Y.: Adama Books, 1988.
- Riddell, James. *Dog in the Snow*. London: M. Joseph, 1957.
- Sa'udi, Fathiyah. *L'oubli rebelle: Beyrouth 1982: Journal*. Paris: L'Harmattan, 1986.
- Tabbara, Lina Mikdadi. *Survival in Beirut: A Diary of Civil War*. London: Onyx Press, 1979.

